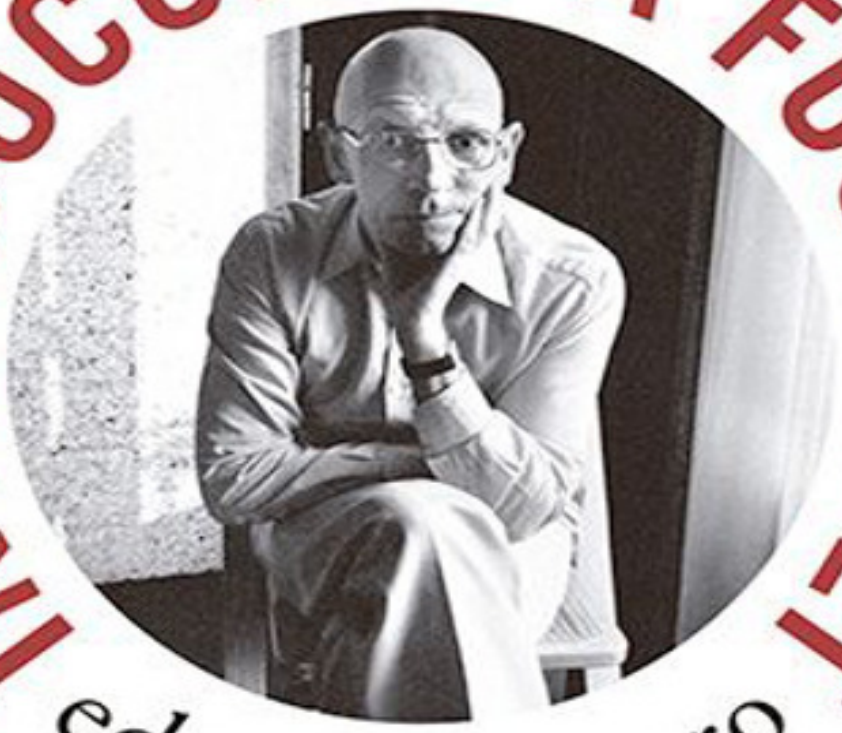
INTRODUCCIÓN A FOUCAULT



edgardo castro

Michel Foucault, uno de los filósofos más leídos y citados del siglo XX, contribuyó a inventar o redefinir nociones clave del pensamiento contemporáneo. Esta productividad hizo que diversas disciplinas —como la historia, la filosofía, la crítica literaria, la sociología o el derecho— repensaran sus propios métodos de análisis y sus problemas a la luz de una obra cuya vitalidad está muy lejos de agotarse.

Reconocido entre los mayores estudiosos de Foucault, autor de un *Diccionario Foucault* que ya constituye una obra de referencia, Edgardo Castro recorre aquí los grandes temas de la filosofía foucaultiana, desde sus primeros trabajos hasta los últimos cursos dictados en el Collège de France. Castro explica con claridad notable cómo se articulan los conceptos fundamentales, y define las categorías centrales que permiten entender las premisas de una obra vasta y compleja: el poder, la genealogía, la arqueología de los saberes, el lugar del sujeto, la verdad y la ética. El resultado es un balance del pensamiento foucaultiano que incorpora las publicaciones e interpretaciones más recientes, e incluye además una breve cronología de la vida de Foucault, la bibliografía de sus obras, en francés y español, y algunas sugerencias de lectura para profundizar los principales temas abordados.

Sin simplificar los análisis del autor y ofreciendo una visión de conjunto, Edgardo Castro busca hacer accesible el pensamiento de Foucault para el lector no especializado. Formidable trabajo de síntesis conceptual, escrito con maestría y soltura, esta Introducción resulta una guía inmejorable para adentrarse en la obra del filósofo francés.

Edgardo Castro

Introducción a Foucault

ePub r1.0
Titivillus 08.07.15

Título original: *Introducción a Foucault*
Edgardo Castro, 2014
Diseño de cubierta: Eugenia Lardiés

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

Para Margarita

No escribo un libro para que sea el último.
Escribo para que otros libros sean posibles,
no necesariamente escritos por mí.

Foucault (*Dits et écrits II*, 162)

Presentación

La bibliografía foucaultiana ha aumentado considerablemente en los últimos años. Por un lado, han aparecido nuevos libros de Michel Foucault que son, excepto la tesis secundaria de doctorado, sobre todo desgrabaciones de sus cursos y conferencias. Por otro, de la mano de estas publicaciones, asistimos a un renovado y prolífico interés por sus trabajos, como lo demuestran en particular las lecturas y apropiaciones de sus investigaciones en clave biopolítica. Nuestro propósito en este libro es trazar las grandes líneas de un balance del pensamiento de Foucault, que llega hasta sus publicaciones e interpretaciones más recientes. Este balance es sin duda necesario y también parcialmente provisorio. El ciclo de las publicaciones de los textos de Foucault no está cerrado. No sólo porque no aparecieron todavía dos de sus trece cursos en el Collège de France, sino porque el «archivo Foucault», ahora depositado en la Bibliothèque Nationale de France, comprende aproximadamente unas 72 000 páginas inéditas, entre las que se encuentran el cuarto tomo de la *Historia de la sexualidad, Las confesiones de la carne*, y veintinueve cuadernos, un diario intelectual donde Foucault registró sus lecturas y reflexiones desde 1961 hasta su muerte. Este balance se ubica, por ello, en la frontera que separa el Foucault de los libros y cursos, el de los trabajos ya publicados, del Foucault de los escritos propiamente inéditos, cuya aparición demorará ciertamente un tiempo.

El presente trabajo se divide en cuatro capítulos, cada uno de los cuales tiene un eje temático preciso. El primero, «La ilusión antropológica», aborda la problemática de las primeras publicaciones de Foucault y los temas centrales de sus tesis de doctorado (*Historia de la locura en la Época*

Clásica y *Genèse et structure de l'anthropologie de Kant*, publicada en español como *Una lectura de Kant*). El segundo, «El lenguaje de la literatura y el discurso de los saberes», se ocupa del nacimiento de las ciencias humanas desde la perspectiva que Foucault denomina arqueología de los saberes. En este capítulo, recorremos el camino que va de *El nacimiento de la clínica* (1963) hasta *Las palabras y las cosas* (1966), prestando también atención a los escritos de esa época acerca de la literatura. El tercer capítulo, «La sociedad de normalización: de lo intolerable a la gubernamentalidad», aborda el giro del pensamiento de Foucault hacia la cuestión del biopoder, es decir, hacia las prácticas sociales disciplinarias y biopolíticas del gobierno de los hombres, así como el modo en que Foucault piensa la política moderna a partir de la relación entre el Estado, el mercado y la empresa en el liberalismo y el neoliberalismo. En este capítulo, además de *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*, abordamos sus cursos en el Collège de France de 1970 a 1979. El cuarto y último capítulo, «Verdad y cuidado de sí mismo», trata de la ética en el sentido foucaultiano del término, es decir, de las prácticas de subjetivación y de la relación entre discurso y verdad. Se ocupa del segundo y el tercer volumen de la *Historia de la sexualidad* y de los últimos cursos del autor. Estos cuatro capítulos ofrecen un recorrido general y al mismo tiempo analítico del trabajo de Foucault, desde los primeros problemas que aborda hasta sus últimas elaboraciones. Cada uno de ellos, sin embargo, puede ser leído de manera relativamente independiente.

A lo largo de nuestra exposición, hemos querido evitar dos extremos, el de escribir un texto destinado fundamentalmente a los especialistas y el de simplificar en exceso la presentación del pensamiento de Foucault. El equilibrio entre estos dos extremos no siempre ha sido fácil. En los dos primeros capítulos, porque eludir el nivel de complejidad de algunos de los trabajos analizados —como su tesis secundaria de doctorado o *Las palabras y las cosas*— los desnaturalizaría. En los siguientes, al contrario, porque el carácter más accesible de los temas puede prestarse fácilmente a una lectura desatenta. En el primer caso, hemos perseguido la mayor claridad posible. En el segundo, buscamos presentar los temas tratados dando cuenta de su

problematicidad. Esperamos que el interés del lector y sus propias inquietudes puedan suplir nuestras deficiencias.

En resumen, se trata de otra introducción a Michel Foucault. En un sentido cuantitativo, porque viene a sumarse a las ya existentes, algunas, por cierto, muy recomendables. Pero también cualitativamente, porque, más allá de los temas en común con estos trabajos, quisimos aportar algunas interpretaciones personales. Por las mismas razones, este trabajo difiere también de nuestro *Diccionario Foucault*. En efecto, mientras que en aquella obra privilegiamos la dispersión de los temas y las referencias casi exhaustivas a los textos de Foucault, aquí, en cambio, dimos preeminencia a la visión de conjunto y sus posibles lecturas. Al final de este trabajo, incluimos además una breve cronología de la vida de Foucault, la bibliografía de sus obras, en francés y español, y algunas sugerencias de lectura para profundizar los principales temas abordados.

Para facilitar la lectura, los títulos de las obras de Foucault aparecen en español, pero las referencias bibliográficas corresponden, en primer lugar, a las ediciones francesas. En la mayoría de los casos, en segundo lugar y en cursiva, incluimos también las correspondientes indicaciones a las ediciones en español. Excepto que indiquemos lo contrario, las traducciones son nuestras.

*

Finalmente, algunos agradecimientos. Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Sin los recursos destinados a la investigación en el campo de las humanidades, este trabajo quizá no hubiese sido posible. A la gente de Siglo XXI Editores, especialmente a Caty Galdeano y Carlos Díaz. Por supuesto, por haber acogido este título en su catálogo, pero también por haberme llevado a escribir esta otra introducción, cuando mi idea originaria era muy diferente. A Pablo Pavesi, por su lectura crítica. A Alexandre Fernandez Vaz, de la Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil), con quien hemos discutido repetidas veces algunos de los temas abordados. Y a Mercedes, que, mientras

esperábamos a Margarita, acompañó su escritura con sugerencias y correcciones. Un libro es también un trabajo colectivo.

City Bell, 11 de noviembre de 2013

1. La ilusión antropológica

En este capítulo nos ocuparemos de los primeros escritos de Foucault acerca de la historia de la psicología y de la psicopatología. Ellos nos permitirán ver el modo en que Foucault se orienta en torno a un problema que constituía, en la década de 1950, uno de los grandes temas de discusión: la problemática de las ciencias humanas y sus relaciones con la filosofía. Abordaremos luego su descripción de la experiencia de la locura en los siglos XVII y XVIII. Y concluiremos con la lectura foucaultiana de Kant, que se esboza en la parte final de la *Historia de la locura* y, sobre todo, en su tesis secundaria de doctorado. De este modo, veremos cómo Foucault irá definiendo los contornos de su propio pensamiento. Sobre todo porque, a diferencia de otras posiciones, no remitirá los problemas de la psicología y la antropología contemporáneas a los trillados tópicos del sujeto y el dualismo cartesianos, es decir, a la supremacía de la conciencia y a la distinción entre cuerpo y alma, sino a esa ilusión antropológica que domina el pensamiento a partir de Kant.

En una conversación con Raymond Bellour de 1966, Foucault expresaba su estupor frente al hecho de que existan en nuestra cultura, de manera separada, una historia de la filosofía, una de las ideas y otra de las ciencias. La primera se ocupa sobre todo de esos grandes sistemas, frecuentemente

rivales entre sí: Platón y Aristóteles, Kant y Hegel, etc. La historia de las ideas, en cambio, de pensadores considerados «subfilosóficos». Y, finalmente, la última, de los conocimientos que tienen mayor rigor de cientificidad. Para Foucault, en cambio, la tarea a llevar a cabo no consiste en hacer una historia del pensamiento según el modelo de estas disciplinas y tampoco una historia del pensamiento en general, sino «de todo lo que "contiene pensamiento" en una cultura […], en la filosofía, pero también en una novela, en la jurisprudencia, en el derecho, incluso en un sistema administrativo, en una prisión» (Foucault, 1994: t. I, 503-504). Para nuestro autor, como para el filósofo e historiador de la biología que ha sido uno de sus maestros y mentores, Georges Canguilhem, «la filosofía es una reflexión para la cual toda materia extraña es buena» y «toda buena materia tiene que ser extraña» (Canguilhem, 1999: 7). Por ello, si, como pensamos, es posible hablar de una filosofía de Foucault, hay que buscarla, primero, en esa mirada que intenta descubrir las formas de racionalidad que organizan las maneras de decir y de hacer, el modo en que hablamos y en que nos comportamos con nosotros mismos y con las cosas. Y a partir de allí, en un segundo momento, hay que buscarla en el giro de esa misma mirada hacia los textos clásicos de la filosofía, en el que no se persigue restituirles su carácter abstracto y sistemático, sino redescubrirlos en su actualidad.

Desde sus primeros escritos, la gran pregunta que domina todo el pensamiento foucaultiano es, en definitiva, la siguiente: ¿cómo ha sido posible lo que es? Esta posibilidad es siempre histórica, no es la expresión de ninguna necesidad; las cosas habrían podido ser de otro modo y también pueden ser de otro modo. Por ello, sus investigaciones están marcadas por una impronta histórica y, a la vez, tanto política como ética.

1. El malestar en la psicología

—Pero no ha dicho nada de usted mismo, del lugar donde creció, de cómo fue su infancia…
—Mi querido amigo, los filósofos no nacen… ellos son, y con eso basta.

Foucault (*Dits et écrits* III, 678)

El 15 de octubre de 1926, en Poitiers, Francia, en el seno de una familia inmersa en el ambiente de la medicina —su padre, dos de sus abuelos y hasta un bisabuelo han sido médicos y cirujanos— nace Paul-Michel Foucault. Hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, concluidos sus estudios en el Collège Saint-Stanislas de su ciudad natal y descartada la idea de seguir los pasos de su padre, Foucault se instala en París con la intención de ingresar en la École Normale Supérieure.

Durante la Revolución, se suprimieron en Francia las universidades, lo que representó una notable particularidad histórica entre los países occidentales. En su lugar, para formar los cuadros intelectuales y técnicos del país, se crearon las «grandes escuelas», que constituyen lo que, en un vocabulario más actual, podrían denominarse universidades de investigación. La École Normale Supérieure, creada en 1794, ha sido de hecho un semillero intelectual en el campo de las humanidades. Allí se formaron, entre otros, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Louis Althusser, Jacques Derrida y Pierre Bourdieu.

Las universidades, en el sentido clásico de instituciones de formación profesional, fueron luego reabiertas y hoy ambos sistemas conviven. Una de las mayores diferencias entre ellos concierne a las exigencias de ingreso. A las grandes escuelas sólo puede accederse mediante un riguroso examen. Ello motivó, hacia finales siglo XIX y a instancias del célebre historiador Fustel de Coulanges, la creación de una clase preparatoria para el ingreso a la École Normale, entre la finalización de los estudios secundarios y el inicio de los superiores, denominada clase de *Khâgnes*. Foucault, como otros reconocidos filósofos de su generación, fracasó en su primer intento de

ingreso a la École Normale y se inscribió, entonces, en la clase de *Khâgnes*. En 1946 logró finalmente ingresar a la École Normale, donde frecuentó las lecciones de Maurice Merleau-Ponty y Louis Althusser.

Luego de obtener las licenciaturas en filosofía y en psicología y un diploma de especialización en psicopatología, y mientras se desempeñaba como profesor de psicología en la Universidad de Lille, entre 1954 y 1957 Foucault publica *Enfermedad mental y personalidad*, su primer libro; una extensa «Introducción» a la traducción francesa de *El sueño y la existencia* del psiquiatra suizo Ludwig Binswanger; «La psicología de 1850 a 1950», un balance de cien años de conocimientos psicológicos; y una intervención titulada «La investigación científica y la psicología», fruto de su pasantía en un servicio psiquiátrico.

*

Para Foucault, el desarrollo de la psicología entre 1850 y 1950 estuvo signado por la exigencia, heredada del Iluminismo, de adecuarse al modelo de las ciencias naturales y, al mismo tiempo, por las contradicciones de este proyecto. Por un lado, la necesidad de aplicar un método de conocimiento que funde sus resultados en datos objetivos, como lo hacen la física o la biología, y, por otro, la imposibilidad de llevarlo a cabo. En efecto, a diferencia de cuanto sucede con el conocimiento de la naturaleza, la psicología no nace de las regularidades, sino de las contradicciones de la vida humana. La psicología de la adaptación surge, por ejemplo, del estudio de las formas de inadaptación; la de la memoria, del olvido y del inconsciente; la del aprendizaje, del fracaso escolar. El hombre no es, en este sentido, una realidad como las otras.

A pesar de ello, en razón de esa exigencia, la psicología se sirvió originariamente de modelos inspirados en Newton, Bichat o Darwin, con los que buscó construir una ciencia empírica del hombre partiendo de sus elementos físicos-químicos, orgánicos o evolutivos. De este modo, con la noción de organismo se introdujo la idea de espontaneidad en el ámbito de los fenómenos psíquicos, y los partidarios del evolucionismo, como Herbert Spencer, mostraron por qué los hechos psicológicos no pueden ser

entendidos sin referencia al pasado y al futuro. Pero el evolucionismo en psicología, aunque representó ciertamente un avance, siguió siendo prisionero de sus presupuestos y no fue capaz de ver que la orientación temporal de los hechos psicológicos no es sólo una fuerza natural que sigue un desarrollo previsto, sino una significación que nace e irrumpe en la vida de las personas (Foucault, 1994: t. I, 125). De este modo, hacia finales del siglo XIX en el ámbito de la psicología, sostiene Foucault, nos encontramos con un redescubrimiento del sentido. Una ciencia del hombre no puede prescindir de la significación que la conciencia de cada individuo atribuye a sus conductas ni de la que adquiere en su historia personal. La enfermedad mental, en efecto, no es sólo déficit o regresión respecto de un desarrollo natural. Por este camino, especialmente a través del psicoanálisis, la explicación causal se transformó en génesis de las significaciones y el recurso a la naturaleza fue sustituido por el análisis del medio cultural (Foucault, 1994: t. I, 128).

Sin embargo, la introducción del sentido y de la significación, el esfuerzo por comprender y no meramente explicar, no logró eliminar las contradicciones de la historia de la psicología. Las psicologías del sentido o de la significación no dejaron de estar atravesadas por una serie de persistentes dicotomías: totalidad y elemento, génesis mental y evolución biológica, institución social y conductas individuales. Por ello, afirma Foucault, dado que las contradicciones son «lo que hay de más humano en el hombre» (Foucault, 1994: t. I, 137), la psicología debe decidirse entre intentar superarlas o asumirlas como las formas empíricas de la ambigüedad que define el ser del hombre. Si opta por esta última alternativa, debe abandonar entonces el proyecto de una ciencia objetiva y orientarse hacia la filosofía.

Ya en su primera publicación, *Enfermedad mental y personalidad*, aparecida algunos años antes de este balance problemático de la historia de la psicología, Foucault había llegado a una conclusión similar en relación con el campo más restringido de la psicopatología. Luego de describir las diferentes formas de patologías psíquicas y de mostrar las deficiencias de las aproximaciones cientificistas que pretenden explicar lo psíquico a partir de lo biológico, Foucault identifica en la angustia el núcleo de la enfermedad

mental, y también aquí sostiene la necesidad del análisis del sentido y de la significación de las conductas patológicas. De este modo, los desarrollos de la filosofía de la existencia (heredera de Husserl y Heidegger) y del psicoanálisis aparecen como solidarios. De ahí la importancia que Foucault atribuye a la obra de Ludwig Binswanger, quien, en su *El sueño y existencia*, se propuso vincular los trabajos de Husserl con los de Freud y, desde esta perspectiva, elaborar una psicología existencial.

Sin embargo, en la opinión de Foucault, ni el psicoanálisis, ni la filosofía de la existencia, ni su combinación resultan finalmente suficientes para comprender la enfermedad mental porque, más allá de sus formas de manifestación, hay enfermedad mental cuando «la dialéctica psicológica del individuo no encuentra su lugar en la dialéctica de sus condiciones de existencia» (Foucault, 1954: 102; *114*). La enfermedad mental o, retomando un término clásico, la alienación mental no es una especie de sustancia que cristaliza en torno a sí las conductas morbosas —como suponían, siguiendo el modelo de la patología orgánica, las primeras formas de psicopatología—, sino una consecuencia de la alienación social. Por esta razón, si bien la psicología puede describir la dimensión psicológica de las enfermedades mentales, sus condiciones de aparición sólo pueden explicarse a partir de las formas concretas de la alienación histórica. Así, por ejemplo, las neurosis de regresión, sostiene Foucault, no manifiestan simplemente la naturaleza neurótica de la infancia, sino lo arcaico de nuestras instituciones pedagógicas, que se inscriben en el conflicto entre las formas idealizadas de la educación infantil y las condiciones reales de la vida adulta y establecen entre ambos mundos, el infantil y el adulto, un corte y una separación. Los delirios religiosos, por su parte, encuentran sus condiciones de posibilidad en una cultura en la que las creencias religiosas ya no forman parte de la experiencia cotidiana. En el mismo sentido, Foucault considera que el complejo de Edipo es una «versión reducida» de la dialéctica entre la vida y la muerte que atraviesa las estructuras económicas y sociales (Foucault, 1954: 82-89; *96-102*). Con la intención de identificar los mecanismos mediante los cuales se pasa de la alienación histórica y social a la alienación mental, Foucault dedica el último capítulo de *Enfermedad mental y personalidad*, titulado «La psicología del conflicto», a las

corrientes inspiradas en la teoría de los reflejos condicionados de Iván Pavlov.

Esta primera publicación concluye con una crítica de las formas «abstractas» de abordar la enfermedad mental, que se desentienden de las experiencias concretas de la alienación histórica, entre las que se incluye el psicoanálisis. Foucault sostiene, en efecto, que el psicoanálisis psicologiza lo real, pues «obliga al sujeto a reconocer en sus conflictos la ley sin regla de su corazón, para evitar leer en ellos las contradicciones en el orden del mundo» (Foucault, 1954: 109; *121*).

*

Recorriendo estos textos pueden encontrarse numerosos elementos de las corrientes de pensamiento que marcaron la formación universitaria de Foucault en ese entonces: el marxismo, el psicoanálisis y la fenomenología existencial, de las que paulatinamente se irá distanciando, hasta asumir posiciones críticas respecto de cada una de ellas y prohibir incluso la reedición francesa de su primer libro. Según el propio autor, la lectura de Nietzsche, Georges Bataille y Maurice Blanchot fue determinante en este alejamiento. Y, ya a la distancia, sostendrá:

> *Enfermedad mental y personalidad* es una obra totalmente separada de todo lo que escribí luego. La escribí en un momento en el que los diferentes sentidos del término «alienación», su sentido sociológico, histórico y psiquiátrico, se confundían en una perspectiva fenomenológica, marxista y psiquiátrica. Actualmente no hay ningún nexo entre estas nociones (Foucault, 1994: t. IV, 665).

En 1962, Foucault publica, con otro título —*Enfermedad mental y psicología*— una nueva edición de su primer libro, cuya segunda parte aparece completamente reelaborada. Desaparecen las referencias a Pavlov y a sus discípulos y, en su lugar, nos encontramos ahora con una síntesis de su tesis doctoral, publicada como *Locura y sinrazón. Historia de la locura en la Época Clásica*. El eje conceptual de esta nueva segunda parte ya no es la

relación entre la alienación social y la alienación mental, sino que se desplaza hacia la aparición en Occidente del *homo psychologicus*, es decir, hacia el modo en que la locura ha sido reducida a enfermedad mental y encerrada en el mundo de la interioridad y la culpa. Como en el texto de 1954, sin embargo, también en la reedición de 1962 las enfermedades mentales y el estatuto conferido a los locos continúan siendo una manifestación de la verdad de la sociedad a la que pertenecen, y las condiciones históricas, el *a priori* concreto de la morfología de las enfermedades mentales.

*

En 1955 Foucault se traslada a Uppsala como lector de francés, para promover en la universidad local la lengua y la cultura de su país. El puesto había sido ocupado anteriormente por el historiador de las religiones Georges Dumézil, quien se interesó por la candidatura de Foucault aún antes de conocerlo. En Suecia, dictará varios cursos sobre literatura francesa y recibirá como invitado a su ilustre antecesor, a Jean Hyppolite y a Albert Camus. Aquí tomará forma la idea de escribir una tesis de doctorado sobre la historia de la locura. Foucault pensó incluso en presentarla en la propia universidad de Uppsala, pero el proyecto no fue aceptado. Tres años después, en 1958, se desplaza a Varsovia —siempre dentro del servicio cultural exterior de Francia—, esta vez, para dirigir el Centro de Civilización Francesa. Por esta época concluye la redacción de su tesis y entrega el manuscrito a Georges Canguilhem, su director.

2. Las naves, el gran encierro, el asilo psiquiátrico

Para hablar de la locura, habría que tener el talento de un poeta.

Foucault (en Eribon, *Michel Foucault*, 133)

La *Historia de la locura en la Época Clásica* puede ser considerada, desde cierto punto vista, como el primer libro de Foucault (Foucault, 1994: t. III, 368; *2012c: 29*) o, para ser más precisos, como su primer gran libro. Su título era originariamente el subtítulo. La primera edición (rechazada por la editorial Gallimard, en parte por la influencia de Jean-Paul Sartre, y publicada en Plon gracias a las gestiones del historiador Philippe Ariès), al igual que la tesis, se titulaba *Locura y sinrazón* (*Folie et déraison*). La historia de la locura en la Época Clásica es, en efecto, una historia de la sinrazón, de una razón que no es como la de los otros, de una racionalidad no razonable. Pero, aunque el tema central de la obra es la descripción de la experiencia de la locura en la Época Clásica, Foucault dedica el primer capítulo —titulado precisamente «*Stultifera navis*»— a la figura renacentista de la nave de los locos, y su relato llega hasta los albores del siglo XIX, en los dos últimos capítulos de la tercera parte, «El nacimiento del asilo» y «El círculo antropológico». De este modo, la experiencia de la sinrazón en la Época Clásica se encuentra encuadrada por la experiencia del Renacimiento y la de la Modernidad[1].

En el registro de las prácticas sociales, Foucault aborda entonces, en primer lugar, la descripción de la circulación de la locura, cuya figura mayor está representada por esas naves con los locos embarcados que recorrían algunos de los más importantes ríos de Europa. Pasa luego al gran encierro, el espacio en el que se recluyó a quienes ya no tenían lugar en la sociedad burguesa europea de los siglos XVII y XVIII: los locos, los indigentes, los vagos, los sodomitas, los blasfemos, las prostitutas, los libertinos, etc. Y, finalmente, el relato llega hasta el momento en el que surge el asilo psiquiátrico como el lugar de internación reservado a los enfermos mentales. A cada una de estas experiencias sociales le corresponde, en el registro de los saberes (la filosofía, el derecho, la medicina) o de la literatura, una

determinada concepción de la locura. Ella ha sido, para el Renacimiento, la expresión de otro mundo, lenguaje cósmico y trágico; para la Época Clásica, sinrazón; y para la Modernidad, enfermedad mental.

*

En el Renacimiento, la nave de los locos era tanto un tema pictórico y literario como el lugar en el que se llevaba a cabo una práctica social. Efectivamente, los locos eran excluidos de los centros urbanos y embarcados para navegar sin rumbo. A veces, se los acompañaba hasta los límites de la ciudad, se celebraba su funeral y se distribuía su herencia. El agua, lugar de una peregrinante deriva y medio de purificación, sumaba su propio simbolismo. Las imágenes de esas naves, representadas en las pinturas de la época, como las de El Bosco, hablan de la animalidad como naturaleza secreta del hombre. En la literatura, en cambio, las imágenes de la locura expresan sobre todo las debilidades de la razón humana, sus sueños e ilusiones, y se vuelven de este modo sátira, como en Erasmo de Rotterdam.

El año 1656 constituye, para Foucault, una fecha emblemática en la historia de la locura: se funda el Hospital General de París. Propiamente hablando, no se trata ni de un establecimiento médico ni de una institución judicial, sino de una instancia del «orden monárquico y burgués que se organiza en Francia por esa época» (Foucault, 1999c: 73; *t. I, 82*). Un edicto del rey establecía una autoridad administrativa y vitalicia, con competencia en toda la ciudad, que, junto con la policía e independientemente de la justicia, podía disponer el encierro, en el Hospital General, de todos aquellos que perturbaran o pudiesen perturbar el orden. La idea se extendió rápidamente a cada una de las ciudades capitales de provincia del Reino de Francia y, con la creación de instituciones similares en Inglaterra y Alemania, la práctica del encierro adquirió finalmente dimensiones europeas.

Nuevos personajes ocuparon, entonces, los espacios que habían sido de los leprosos y que quedaron vacíos luego de la extinción de la peste. Al menos en su origen, este nuevo encierro de aquellos que no pueden hacerse cargo de sus propias vidas es la respuesta con la que la Europa del siglo XVII

intenta hacer frente a una crisis económica marcada por el desempleo y la escasez monetaria. Por ello, sostiene Foucault: «el trabajo y la ociosidad han trazado en el mundo clásico una línea divisoria que substituyó a la gran exclusión de la lepra» (Foucault, 1999c: 101; *t. I, 115*). El trazado de esta línea ha sido acompañado, además, por el surgimiento de una nueva sensibilidad social respecto de la pobreza. En una sociedad animada por la ética del trabajo y la exigencia de ganancias, la pobreza y sus causas dejan de estar teñidas por los valores religiosos y místicos de antaño, y se convierten en un vicio moral.

Sin pretender establecer una relación causal entre ambos acontecimientos, Foucault no deja de señalar que las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes pertenecen a la misma época en la que surgen en Europa las instituciones destinadas a encerrar a los marginados sociales. En unas páginas célebres, que dieron lugar a una encendida polémica con Jacques Derrida[2], Foucault se esfuerza por mostrar que la locura posee un estatuto propio en el camino de la duda cartesiana. La estrategia de Descartes consiste en extender al máximo el alcance de la duda, hasta llegar a la hipótesis de un genio maligno que todo lo sabe y todo lo puede, y que utiliza ese saber y ese poder para engañar. Pero antes, Descartes retoma diferentes argumentos históricos de las posiciones escépticas (los sentidos pueden engañarnos, no siempre es posible distinguir entre el sueño y la vigilia, etc.) y, en este recorrido, se encuentra con la locura. Para Foucault, sin embargo, ella no ocupa, «en la economía de la duda», el mismo lugar que los otros motivos a través de los cuales Descartes es conducido hasta la hipótesis del genio maligno. Estos otros motivos no resisten la fuerza misma de la verdad, a la que nunca pueden comprometer por completo. Aunque los sentidos me engañen o no siempre pueda distinguir entre el sueño y la vigilia, siempre queda un residuo de verdad. La locura, en cambio, es simplemente excluida; para Descartes, quien piensa razonablemente, por este mismo hecho, no puede estar loco (Foucault, 1999c: 68-69; *t. I, 76-77*).

La Época Clásica se constituye, entonces, en función de una doble exclusión que ha dibujado el perfil propio de la sociedad burguesa y de la razón moderna: por un lado, la de los internados en el espacio del Hospital General y, por otro, la de la locura en el camino cartesiano de la duda. De

este modo, sostiene Foucault, la locura «entra en un tiempo de silencio del que no saldrá por mucho tiempo. Ha sido despojada de su lenguaje y, si bien se pudo continuar hablando de ella, a ella le fue imposible hablar acerca de sí misma» (Foucault, 1997b: 82).

*

La segunda parte de la *Historia de la locura* está enteramente dedicada, precisamente, al modo en que se ha hablado de la locura a lo largo del siglo XVIII. La alteridad del loco aparece definida, entonces, en relación con la exterioridad del grupo. Es «la diferencia de lo Otro en la exterioridad de los otros» (Foucault, 1997b: 237). El loco es aquel cuyo lenguaje, cuyos comportamientos y cuyos gestos no son como los de los demás. Y sin embargo, a pesar de esta relación de alteridad, aunque de un modo diferente a lo que sucedía durante el Renacimiento, también para la Época Clásica la locura está emparentada con la razón, pero con una razón no razonable, envuelta en las fantasías que producen una sensibilidad y una imaginación perturbadas. Puedo imaginarme que estoy muerto, pero ello en sí mismo no hace de mí un loco, porque puede tratarse de un sueño. Pero si, estando despierto, me imagino que estoy muerto y extraigo las consecuencias que se siguen de ello —que soy inmóvil o que no necesito comer—, entonces, estoy loco. La sinrazón es este sueño de las personas despiertas, una ceguera que oscurece la relación del hombre con la verdad. Esta razón envuelta en los errores de la imaginación y de la fantasía constituye, propiamente hablando, el delirio. La sinrazón no es, entonces, una enfermedad del espíritu o del alma, sino del cuerpo y del alma conjuntamente, de la manera en que se comunican. Por ello, para la Época Clásica, la pasión, entendida como el movimiento irracional de la razón que se origina por la influencia del cuerpo sobre el espíritu, es finalmente la causa más constante y obstinada de la locura.

A la pregunta acerca de cómo definir la locura, la medicina de la época ha respondido con una serie de nociones: la demencia, imposibilidad de acceder a la verdad; la manía, un delirio parcial sin fiebre; la melancolía, un delirio duradero coloreado de angustia y tristeza; la histeria, la irritabilidad

general del cuerpo femenino, y la hipocondría, del masculino. Se trata de nociones que, ciertamente, no son nuevas, pero que han sido reelaboradas por la medicina de la Época Clásica. En este contexto, Foucault se interesa en el grupo constituido por la histeria y la hipocondría, pues dos modificaciones introducidas en el siglo XVIII le resultan particularmente significativas. Por un lado, la tendencia a reunir ambas figuras bajo el concepto común de enfermedad de los nervios, entendida como esa irritabilidad general del cuerpo que afecta la vida del espíritu. Por otro lado, el deslizamiento de la locura, a través de ellas, hacia la región de lo inconsciente y de la culpa (Foucault, 1999c: 374; *t. I, 461*).

*

La última parte de la obra, la tercera, se ocupa del modo en que fue transformándose la experiencia de la locura en la segunda mitad del siglo XVIII y, por lo tanto, de las condiciones que hicieron históricamente posible la psiquiatría y la psicología, es decir, de la manera en que el hombre se convirtió en una especie psicologizable. Se nos narra, en definitiva, el nacimiento del *homo psychologicus*. Estas modificaciones afectan, nuevamente, tanto al registro de las instituciones como al de los saberes. Por un lado, el espacio del gran encierro, el hospital general, recupera algunos de los poderes simbólicos e imaginarios que habían sido propios de los leprosarios. En efecto, esos lugares de encierro vuelven a generar temor por las epidemias que podrían surgir y expandirse a partir de ellos. A lo que se agrega, además, la multiplicación del número de personas alcanzadas por la denominada enfermedad de los nervios. Por otro lado, las condiciones económicas han cambiado. Ya no se necesita hacer frente al desempleo como un modo de controlar la población ociosa, sino que, por el contrario, se trata de remediar la falta de mano de obra en las tierras conquistadas y en las zonas rurales. Nuevamente se modifica la sensibilidad social respecto de la pobreza. La práctica de encerrar a los indigentes es percibida, ahora, como un desaprovechamiento de mano de obra necesaria y que, además, consume poco. Comienzan entonces a deshacerse los nexos que vinculaban la locura, la sinrazón y la miseria. Pero el cambio no sólo se

produce en el exterior; también dentro de los muros la experiencia del encierro sufre sus propias modificaciones. Entre los recluidos, quienes no están locos o no son considerados tales se niegan a ser confundidos con ellos.

En este nuevo contexto, en la segunda mitad del siglo XVIII, la relación entre locura y encierro se reformula y profundiza, y conduce finalmente a la experiencia de la locura como enfermedad mental. Por un lado, aparecen espacios de internación reservados a los locos. Será la justicia, de ahora en más, la encargada de decidir quiénes deben ser recluidos; para ello, asimilará los valores de la sociedad burguesa a las normas de la salud y la razón. Y en estas instituciones reservadas a los locos hará su ingreso, rodeado de nuevos poderes, la figura del médico. Por otro lado, la relación de la locura con la razón, parcial o totalmente ausente, que definía la experiencia clásica de la sinrazón, cederá su lugar a la relación de la locura con la libertad. A quienes tienen las facultades mentales alteradas y, por lo tanto, no pueden hacer un buen uso de su libertad, la sociedad tiene derecho a limitársela, alienando su voluntad en la del médico. De este modo, el encierro construye la figura del alienado y, sobre esta base, vinculando la dimensión exterior de la exclusión con la dimensión interior de la culpabilidad (Foucault, 1997b: 88), la locura termina convirtiéndose en enfermedad mental.

Para comprender estas conclusiones de Foucault, resulta necesario detenerse en sus análisis de los llamados reformadores de la psiquiatría, Samuel Tuke y Philippe Pinel, de las casas de retiro del primero y del asilo del segundo. Las instituciones de Tuke eran casas en la campaña, suerte de comunidades de enfermos y custodios, animadas por los valores y los contenidos de la religión y organizadas también según modelos de origen religioso respecto de los horarios y la distribución del espacio. En ellas, bajo la autoridad de un administrador, los internos eran sometidos a la rutina del trabajo y alentados a buscar la estima de los otros. Así, sostiene Foucault, Tuke sustituyó el terror de la locura por la angustia de la responsabilidad en una relación entre custodios y enfermos que pretende emular la relación entre padres e hijos. El asilo de Pinel poseía una configuración diferente. No era una segregación de carácter religioso o

cuasireligioso, como las casas de retiro, sino, al contrario, un ámbito no religioso. O, para ser más precisos, un espacio en el que había sido suprimida toda la imaginería religiosa, pero no la moral del orden y el trabajo. El silencio, el reconocimiento de la propia enfermedad y el sometimiento al juicio moral y científico de la autoridad eran presentados como medios de curación. Pero, más allá de estas diferencias, las tácticas adoptadas en ambas instituciones —retos, amenazas, humillaciones, castigos, privación de alimentos— constituían una estrategia de infantilización y culpabilización del loco.

En la lectura foucaultiana, como vemos, más que al advenimiento de una nueva forma de humanismo y, consiguientemente, a la humanización de las condiciones de internación de los locos, el nacimiento de la psiquiatría está ligado, sobre todo, a una reelaboración de las formas de sujeción. En el asilo, la locura está libre, sin cadenas, pero en un espacio más cerrado y restringido. Se la libera de su parentesco con el mal y el crimen, pero queda atrapada en los mecanismos del instinto y el deseo, así como la voluntad del loco queda alienada en la del médico. La locura, entonces, rompe el silencio en el que se había sumido durante la Época Clásica, vuelve a hablar ante los oídos de esas figuras en las que el orden social se disfraza de médico, como las de Tuke y Pinel, para encontrar, en los mecanismos del deseo y en los determinismos del cuerpo, el punto de inserción de la culpabilidad. A partir de este momento,

> la locura dejó de ser considerada como un fenómeno global que afectaba a la vez, a través de la imaginación y el delirio, al cuerpo y al alma. En el nuevo mundo asilar, en este mundo del castigo moral, la locura se convierte en un hecho que afecta esencialmente al alma humana, a su culpabilidad y a su libertad. De ahora en más, se inscribe en la dimensión de la interioridad y, por primera vez en el mundo occidental, recibirá estatuto, estructura y significación psicológicos (Foucault, 1997b: 86).

Las conclusiones a las que llega Foucault en la *Historia de la locura* no alcanzan sólo a la psiquiatría, sino a todo el campo de los saberes psi.

Freud, en efecto, sostiene Foucault, «desplazó hacia el médico todas las estructuras que Pinel y Tuke habían acomodado en la internación», «el médico como figura alienante sigue siendo la clave del psicoanálisis» (Foucault, 1999c: 631; *t. II, 262*).

*

En 1972, esta vez publicada por Gallimard, aparece la segunda edición de *Historia de la locura* con pocas modificaciones. La más llamativa no es, finalmente, el nuevo prefacio, sino la supresión del anterior, de 1961, que dejaba suponer la existencia de un grado cero de la locura, de una locura en estado puro, sin relación con las instituciones o los saberes[3]. Pero este no es el único motivo de la supresión. El otro, tan relevante como el que acabamos de mencionar, concierne a un concepto del que nos hemos servido, siguiendo al propio Foucault, para dar cuenta del desarrollo de esta obra: el concepto de experiencia. A la distancia, Foucault considera que las prácticas y los discursos no constituyen propiamente hablando una experiencia (Foucault, 1994: t. II, 207). En efecto, si por experiencia entendemos lo que puede producirse a partir de la relación entre un sujeto y un objeto, las prácticas y los discursos no son experiencias, puesto que son ellos los que hacen posibles los sujetos y los objetos.

En 1973, es decir, un año después de la aparición de la segunda edición de la *Historia de la locura*, el desarrollo de la psiquiatría en el siglo XIX constituye el tema de las clases de Foucault en el Collège de France. Este curso, *El poder psiquiátrico*, publicado recién en el año 2003, puede ser considerado como la continuación y el segundo volumen de la *Historia de la locura*, pero con una serie de desplazamientos y correcciones. Así, en lugar de enfocarse, como lo hace en la *Historia de la locura*, en las representaciones de la locura, Foucault analiza ahora los dispositivos del poder disciplinario como productores de enunciados psiquiátricos. También las nociones de violencia física e institución pierden la fuerza y la especificidad que tenían en la tesis doctoral de 1961. Por un lado, sostiene Foucault, todo poder es de alguna manera físico, y por otro, el uso de la

violencia no excluye necesariamente que se trate de una táctica calculada. Un tercer desplazamiento, que constituye una de las correcciones mayores al análisis de la *Historia de la locura*, concierne a la noción de familia. Foucault modifica, en efecto, la cronología del nexo entre asilo y familia a partir del cual, en la *Historia de la locura*, había descrito las figuras ambivalentes de Tuke y Pinel como médicos y, a la vez, padres. Ahora, en cambio, sostiene que es necesario situar este nexo mucho más tarde en el curso de siglo XIX (Foucault, 2003: 14-17; *29-34*). El surgimiento de las prácticas psiquiátricas ya no se explica, entonces, ni por la influencia del poder estatal ni por la reproducción del modelo familiar, sino por la formación de una forma específica de poder, ni estatal ni familiar; el poder disciplinario, cuyos mecanismos serán descritos, sobre todo, en *Vigilar y castigar*.

3. Una lectura de Kant

> Si Foucault se inscribe en la tradición filosófica, es en la tradición *crítica* de Kant.
>
> Foucault (*Dits et écrits IV*, 631)

En 1959, año en que muere su padre, Foucault se hace cargo de la dirección del Instituto francés de Hamburgo, en Alemania, donde prepara su tesis secundaria de doctorado en dos volúmenes. El segundo, que incluye la traducción al francés del texto de Kant, *Antropología desde el punto de vista*

pragmático, fue editado en 1964, mientras que el primero apareció mucho más tarde, recién en el año 2008. En este, Foucault realiza una extensa introducción al texto de Kant, en la que se ocupa del lugar y el significado de la antropología en el pensamiento kantiano y contemporáneo. El texto concluye con una reflexión acerca del «contrasentido» y de las «ilusiones» de la herencia kantiana (Foucault, 2008a: 76; *128*), y con una referencia final a Nietzsche, a quien había comenzado a leer algunos años antes, en 1953 (Foucault, 1994: t. IV, 436; *1999a: 312*).

Este trabajo no tiene ni la inmediatez de los temas de *Enfermedad mental y personalidad* ni la prosa de la *Historia de la locura*. Su lectura requiere, además, de cierto conocimiento de Kant y de la filosofía contemporánea, pero, más allá de estas posibles dificultades, resulta difícil exagerar la importancia de este escrito para la comprensión de Foucault. Su lectura es insoslayable, pues contiene una interpretación del horizonte intelectual que constituye el punto de partida de su pensamiento y, al mismo tiempo, como consecuencia de esta interpretación, nos permite encontrar la formulación de uno de los puntos neurálgicos de la filosofía foucaultiana, la idea de una analítica de la finitud.

Como hemos señalado al inicio del presente capítulo, una de las particularidades de la interpretación foucaultiana de las ciencias humanas radica en no remitir la problemática que ellas plantean a la herencia cartesiana, sino a la kantiana. El hombre, el sujeto de las ciencias humanas, fue inventado —según la expresión de Foucault— hacia finales del siglo XVIII, no a inicios del XVII, es decir, en la época de Kant, no en la de Descartes.

Con la expresión «analítica de la finitud», Foucault se refiere a una manera de pensar según la cual la finitud del hombre (sus formas negativas, como la enfermedad y la muerte, pero también positivas, como lo que conoce y hace) es concebida a partir de la propia finitud, sin recurrir a Dios ni a ninguna otra forma de absoluto. En la analítica de la finitud, el hombre no es considerado ni una criatura divina ni una mera realidad natural. En efecto, el desafío y la tarea en los que, a partir de Kant, el pensamiento occidental se ha embarcado —esa nueva relación del hombre consigo mismo que se instaura hacia finales del siglo XVIII y a la que Foucault alude en los últimos

capítulos de la *Historia de la locura*— consiste, precisamente, en intentar encontrar en el propio hombre el fundamento del hombre. Así tomó forma ese movimiento oscilante —anfibológico, según la expresión de Foucault— del pensamiento, la analítica de la finitud, en el que se va del hombre al hombre. Pero, a diferencia de cuanto sucede en las ciencias de la naturaleza, en la analítica de la finitud no nos encontramos finalmente con esa regularidad que define la idea misma de naturaleza, sino con la negatividad y los límites que caracterizan al hombre y que, según la expresión de Foucault, no dejan de «señalar con el dedo la ausencia de Dios» y «el vacío dejado por este infinito» (Foucault, 2008a: 75-76; *127*).

*

A partir de la lectura de la *Antropología* de Kant, Foucault convierte las conclusiones de sus investigaciones anteriores en un diagnóstico general del pensamiento contemporáneo. El malestar ya no es el de la psicología, sino el de la antropología, entendida en un sentido muy amplio como la disposición o el *sueño* de la cultura moderna de querer encontrar en el hombre el fundamento del propio hombre. Desde esta perspectiva, las dificultades para abordar el conocimiento del hombre según el modelo de las ciencias de la naturaleza y las oscilaciones que caracterizan a las ciencias humanas, relevadas en *Enfermedad mental y personalidad* y en los otros escritos de esta época, dejan de ser un problema fundamentalmente metodológico o epistemológico. Ya no se trata de las resistencias con las que se encuentra el intento de aplicar los métodos y los conceptos de las ciencias naturales al hombre como objeto de estudio. Ahora, el interés de Foucault se desplaza hacia las condiciones que hicieron posible dibujar esa figura, ni divina ni simplemente natural, que llamamos hombre, esto es, hacia la analítica de la finitud.

Por ello mismo, a diferencia de cuanto había sostenido en sus primeros trabajos —sobre todo en su «Introducción» a la obra de Binswanger—, ahora plantea que la filosofía moderna, y en particular la fenomenología, ya no puede presentarse como una forma de compensar y remediar las dificultades de las ciencias humanas. Al contrario, si la disposición

antropológica del pensamiento moderno ha sido la condición de posibilidad para los saberes del hombre desde finales del siglo XVIII, ella ha marcado también su fracaso. Como había mostrado Nietzsche, la muerte de Dios, con la que el hombre se libera del límite de lo Ilimitado, lo conduce finalmente al reino ilimitado del Límite (Foucault, 1994: t. I, 235), donde la figura del hombre hace la experiencia de su propia errancia. La muerte de Dios y la muerte del hombre son, por ello, contemporáneas. La extensa introducción a la *Antropología* de Kant concluye remitiendo precisamente a Nietzsche: la pregunta «*¿qué es el hombre?*, en el campo de la filosofía, termina en una respuesta que la recusa y la desarma: *el superhombre*» (Foucault, 2008a: 79; *131*). El superhombre nietzscheano anuncia, como dirá más tarde Foucault, el «estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras» (Foucault, 1986c: 396-397; *396*).

Con su lectura de la *Antropología* de Kant, Foucault pasa definitivamente de la crítica del cientificismo moderno a la del humanismo. En muchos aspectos, llevando a cabo un giro de ciento ochenta grados respecto de sus primeros trabajos, pero, sobre todo, sentando las bases de sus próximos trabajos. En *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas* explorará las formas de la negatividad y la finitud humanas. Y en los escritos sobre literatura, se detendrá en las figuras que ocupan el lugar que la ausencia de los dioses y de los absolutos ha dejado vacío. Ambas líneas de trabajo parten del tema de la muerte del hombre, esbozado en su tesis secundaria de doctorado, y conducen también hacia él en las páginas finales de *Las palabras y las cosas*.

*

En el pensamiento de Foucault, la desilusión antropológica y kantiana no es, sin embargo, una desilusión respecto de Kant. Repetidas veces, en efecto, Foucault inscribirá su propio trabajo en la línea del filósofo de Königsberg. Para citar sólo un ejemplo, su anteúltimo curso en el Collège de France comienza, precisamente, con una larga lección sobre la respuesta de Kant a la pregunta por el Iluminismo. Desde esta perspectiva, puede decirse que la lectura de Kant abre y cierra el pensamiento de Foucault. Lo abre, como

acabamos de ver, al convertir la problemática de las ciencias humanas en un diagnóstico de la cultura contemporánea (de la filosofía, de la literatura y de los saberes de nuestra época) y lo cierra, como veremos, al permitirle elaborar a partir de Kant una interpretación de la Modernidad despojada de todo humanismo, es decir, sin presuponer ninguna definición de lo que el hombre es o debería ser.

2. El lenguaje de la literatura y el discurso de los saberes

En este capítulo abordaremos, en primer lugar, el significado que Foucault atribuye a la literatura moderna, sobre todo, a través del examen de las figuras que dan cuenta de las contemporáneas muerte de Dios y del sujeto. En segundo lugar, el análisis foucaultiano de las condiciones históricas que hicieron posible el nacimiento de la medicina clínica y la relevancia filosófica que se le asigna. Por último, nuestra exposición se concentrará en la idea de una arqueología de los saberes y en explicar los alcances y límites de la noción de episteme.

El modo de utilizar el lenguaje en una cultura y en un momento dados está íntimamente ligado a todas las otras formas de pensamiento.

Foucault (*Dits et écrits I*, 543)

En el capítulo anterior vimos cómo los primeros trabajos de Foucault retomaban los temas y problemas característicos de las corrientes que habían dominado el horizonte intelectual luego de la Segunda Guerra Mundial y que habían marcado también su formación intelectual: la fenomenología, el marxismo y la filosofía existencial. El año 1945, cuando Sartre pronuncia su célebre conferencia «El existencialismo es un humanismo», puede ser

tomado, según Foucault, como el momento clave de una efervescencia política fuertemente empeñada en la reconstrucción del país y la sociedad, en cuyo contexto maduraron estas corrientes. En cambio, luego de la guerra de Argelia (1954-1962), según la apreciación del propio Foucault, nos encontramos en Francia con un período de «sequía política» y de poco interés por parte de los intelectuales. En esos años hubo, sin embargo, una notable proliferación teórica, sobre todo por fuera de la filosofía: en la lingüística, con los discípulos de Saussure; en la etnología y en la antropología, en torno a la figura de Claude Lévi-Strauss; y en el campo del psicoanálisis, alrededor de Jacques Lacan. Más allá de las diferencias, todos ellos han sido considerados representantes de la corriente estructuralista, cuyo «umbral de notoriedad», también según nuestro autor, puede situarse en 1967 (Foucault, 1994: t. I, 582; *2013a: 77*).

En los escritos foucaultianos de esta época encontramos algunas tesis (la primacía del sistema lingüístico o la desaparición del sujeto), estilos de análisis (descripciones sincrónicas) y vocabulario (código, estructura) que motivaron su encasillamiento dentro de la corriente estructuralista. De hecho, *Las palabras y las cosas* se consideró como uno de los productos más notables y paradigmáticos del estructuralismo. A pesar de que Foucault frecuentemente rechaza la etiqueta de estructuralista, en *El nacimiento de la clínica* y en *Las palabras y las cosas* pueden encontrarse, en efecto, rastros de la atmósfera intelectual de la época. En la reedición del primero de estos trabajos, de hecho, Foucault se ocupó de aligerar el vocabulario marcadamente estructuralista que había utilizado anteriormente. Como veremos, estos trabajos no son simplemente la aplicación de un método estructural a la historia de la medicina clínica o a la formación de las ciencias humanas; más allá de las innegables influencias, Foucault siguió su propio camino.

1. Locura y literatura

Luego de cinco años en el exterior, entre 1955 y 1960, Foucault se instala nuevamente en Francia. Se desempeña como profesor titular de Psicología en la Universidad de Clermont-Ferrand, a unos trescientos cincuenta kilómetros al sur de París, y emprende numerosos proyectos editoriales. Algunos de ellos, como un libro sobre la historia de la histeria y otro acerca de la idea de decadencia, fueron sólo proyectos, pero otros, no. Además de los numerosos trabajos consagrados a la literatura, en particular el libro sobre Raymond Roussel, durante estos años Foucault escribe *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*.

Dos líneas de trabajo caracterizan este período comprendido entre el regreso a Francia en 1960 y la partida hacia África en 1966 o, en términos bibliográficos, entre la aparición de la *Historia de la locura* y la publicación de *Las palabras y las cosas*: el interés por la literatura y la elaboración de la arqueología de los saberes. Ambas líneas aparecen fuertemente entrelazadas, pues, según se afirma en los párrafos finales de *El nacimiento de la clínica*, «las figuras del saber y las del lenguaje obedecen a una misma ley profunda» (Foucault, 1988: 202; *259*).

*

Junto con la noción de experiencia, el lenguaje es otro de los ejes narrativos de la *Historia de la locura*. Hay un lenguaje de la locura y sobre la locura, y también una falta de lenguaje, un silencio de la locura. Según Foucault, en el lenguaje de la locura y en el de la literatura encontramos una estructura simétrica: en lo que se dice hay que descubrir lo que se quiere decir. Tal como sucede con un síntoma histérico, el lenguaje de la locura y el de la literatura son un mensaje que contiene en sí mismo el código que permite descifrarlo (Foucault, 1994: t. I, 443; *2013a: 44*). Por un lado, para poder determinar su sentido, es necesario reconocer los signos, pero, por otro, para poder identificarlos, se requiere conocer su sentido. De este modo, la

semiología (la identificación de los signos) y la exégesis (la determinación de su sentido) terminan en definitiva superponiéndose.

Para Foucault, podemos hablar de literatura en el sentido moderno del término cuando ese lenguaje, en el que semiología y exégesis se superponen, deja de estar subordinado tanto a los objetos como al sujeto; cuando su función ya no consiste en nombrar las cosas del mundo exterior o en expresar las ideas o los sentimientos del mundo interior, sino en hablar de sí mismo, en remitir a sí mismo. La literatura moderna existe sólo en la red de los libros ya escritos (Foucault, 1994: t. I, 279, 298; *1996: 173*), es «el lugar en el que los libros son retomados y consumidos» (Foucault, 1994: t. I, 261). En las obras de Mallarmé, Michel Leiris, Maurice Blanchot, Antonin Artaud, Raymond Roussel o Jorge Luis Borges, entre otros, el lenguaje funciona precisamente de este modo. Un ejemplo paradigmático es «*La Biblioteca de Babel*» de Borges (Foucault, 1994: t. I, 260). Esta biblioteca contiene todo lo que puede ser dicho, con sentido y sin él, con coherencia y sin ella, incluso en lenguajes desconocidos o inexistentes; pero todo eso existe únicamente en el lenguaje, que de algún modo está por encima no sólo de todo lo que ha sido dicho sino también de lo que puede ser dicho, y los incluye a ambos de manera soberana en la palabra del último bibliotecario ante el abismo de la muerte.

En las obras de algunos de estos autores, como Nietzsche, Artaud y Roussel, Foucault ve, además, un retorno de la experiencia de la locura, luego del silencio clásico y de la colonización de su palabra por parte del saber médico. Roussel es el único autor al que Foucault dedicó un libro entero (con título homónimo, en 1963[4]), un autor que, con sus propias reglas, somete al lenguaje a un juego incesante de desdoblamientos y combinaciones a través de los cuales se retoma siempre algo que ya ha sido dicho. La literatura existe, de este modo, en los intersticios de las obras; ella no es obra, sino, como la locura, ausencia de obra (Foucault, 1999c: 662; *t. II, 302*), y sus figuras, como el deseo en Sade, la fuerza en Nietzsche, la transgresión en Bataille o la atracción en Blanchot, dan cuentan de las contemporáneas muerte de Dios y desaparición del sujeto (Foucault, 1994: t. I, 525).

En el «Prefacio» de *Las palabras y las cosas* Foucault remite explícitamente a Borges y a Roussel. En este caso, el texto de Borges en cuestión es «*El idioma analítico de John Wilkins*». Comentando a Borges a partir de Roussel, sostiene que lo que está en juego en la literatura moderna es la relación del lenguaje con el espacio (Foucault, 1986c: 9; *11*). En la clasificación de los animales de la enciclopedia china citada por Borges, el lenguaje se convierte en el lugar de lo que no tiene otro lugar[5]. De este modo, la literatura moderna construye sobre todo heterotopías. No se trata, propiamente hablando, de utopías, «porque habría que reservar este nombre a lo que no tiene verdaderamente ningún lugar», sino de heterotopías, «de espacios completamente diferentes», de «contra-espacios» (Foucault, 2009b: 24-25[6]).

2. La mirada médica

> Fueron necesarios cuatro o cinco mil años de medicina en Occidente para que surgiera la idea de buscar la causa de la enfermedad en la lesión de un cadáver.
>
> Foucault (*Dits et écrits II*, 490)

Junto con la literatura, como dijimos, la arqueología de los discursos científicos ocupa los intereses de Foucault durante la primera mitad de la década de 1960. En 1963 se publica *El nacimiento de la clínica*, cuyo subtítulo es *Una arqueología de la mirada médica*. Pero el término

«arqueología» no se retoma en el resto del libro, a diferencia de cuanto sucede en *Las palabras y las cosas*, subtitulado *Una arqueología de las ciencias humanas*. Algo semejante sucedía en la *Historia de la locura*, donde encontramos el término en el prefacio de la primera edición, en que Foucault habla de «la arqueología de un silencio», pero a lo largo del libro lo utiliza apenas unas pocas veces. Recién a partir de 1966 «arqueología» se convertirá en un término habitual en el vocabulario foucaultiano. Aunque con el tiempo Foucault haya reunido bajo el mismo acápite de arqueológicas a estas tres obras, no se trata de la misma arqueología. En efecto, *Las palabras y las cosas* se mueve, según una expresión del propio Foucault, en una dimensión horizontal, es decir, siempre dentro del ámbito de los discursos. La *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*, en cambio, transitan una dimensión vertical que atraviesa tanto lo discursivo como lo no discursivo (las instituciones, las relaciones sociales, las instancias administrativas, etc.). Por ello, en la arqueología de la clínica, la verticalidad arqueológica remite a una reorganización simultánea de las maneras, individuales y sociales, de percibir, de hablar y de comportarse respecto de la enfermedad.

Precisamente por este motivo, la expresión «mirada médica», que completa el subtítulo de esta obra de 1963, como también observa Foucault, resulta poco afortunada (Foucault, 1984a: 74; *75*), pues puede remitir a la instancia unificadora de un sujeto, cuando lo que está verdaderamente en cuestión, en cambio, es la manera en que puede delinearse y constituirse un discurso científico en instancias dispersas y heterogéneas entre sí. La medicina clínica no es sólo un conjunto de descripciones médicas, sino también una serie de prescripciones políticas, decisiones económicas y modelos de enseñanza (Foucault, 1994: t. I, 713; *2013a: 244*).

*

El nacimiento de la clínica aborda un breve período de la historia de la medicina, entre finales del siglo XVIII e inicios del XIX, durante el cual tomó forma una medicina centrada en el individuo. De este modo, la medicina clínica vino a desafiar esa vieja prohibición de Aristóteles acerca de la

imposibilidad de un discurso científico acerca de lo individual (Foucault, 1988: x; *15*). Para ello, fue necesario que se estableciese una nueva relación entre la enfermedad, por un lado, y el espacio, el lenguaje y la muerte, por otro.

En el contexto de la oposición entre la denominada medicina de las especies, que consideraba las enfermedades como esencias morbosas que invadían el cuerpo de los individuos, y la medicina de las epidemias, que las concebía, en cambio, como fenómenos globales y grupales, en las dos últimas décadas del siglo XVIII se lleva a cabo una reformulación general de la espacialidad de las enfermedades. En un proceso que comienza poco antes de la Revolución y continúa con más fuerza a partir de ella, sobre todo con las ideas y los proyectos del filósofo y médico Pierre Cabanis, asistimos a una serie de cambios: la creación de la Sociedad Real de Medicina (1776), cuya finalidad era controlar las epidemias; la aparición, más tarde, de las escuelas de salud, fuera del ámbito de la universidad; la municipalización de los hospitales, confiados ahora a la dirección de un médico; la supresión de las corporaciones y la reglamentación de la enseñanza de la medicina y del ejercicio de la profesión. Foucault subraya que algunos aspectos de estas transformaciones resultaron decisivos para la formación de la medicina clínica. La estatalización de la medicina reglamenta la profesión médica y el ejercicio de la medicina; los hospitales adquieren nuevas funciones —se convierten en los lugares de formación de los futuros médicos mediante prácticas y experimentaciones (por ejemplo, pruebas químicas o disecciones anatómicas que contrastan con la educación libresca de las universidades)— y, en el orden de las prioridades, la tarea de curar cede su lugar a la preocupación por la salud.

En cuanto concierne a la relación de la enfermedad con el lenguaje, la medicina clínica pretendía, al menos en sus primeras formas, una correspondencia completa entre el ver y el decir. Sólo así resultaba posible pasar de la casuística hospitalaria al establecimiento de constantes generales reconocibles y calculables. Para ello, fue necesario modificar el estatuto epistemológico del signo y del caso en el campo de la medicina. De acuerdo con el análisis de Foucault, la lógica de Condillac sirvió de modelo para esta nueva concepción del signo, y el cálculo de Laplace, para elaborar la

nueva estructura probabilística del caso. Esta pretensión representa, sin embargo, sólo un momento de transición en un proceso mucho más amplio, en el que la medicina clínica, organizada en un primer momento como una medicina de los síntomas, terminó orientándose, con la anatomía patológica, hacia una medicina de los órganos.

En el capítulo octavo de *El nacimiento de la clínica*, dedicado a Marie François Xavier Bichat y a su reformulación de la anatomopatología, se extraen algunas de las conclusiones filosóficas más relevantes de este trabajo. Con la anatomopatología, en efecto, una nueva visibilidad se abre al lenguaje: en los cadáveres disecados se lee ahora la temporalidad de la muerte. Las relaciones entre la vida, la enfermedad y la muerte se invierten: esta última se convierte en la condición de posibilidad de la enfermedad y del conocimiento de la vida. Por un lado, propiamente hablando, no morimos porque nos enfermamos, sino que nos enfermamos porque podemos morir, porque la vida está expuesta a la muerte. Por otro lado, en los cadáveres disecados, ese tiempo de la muerte revela la verdad de la vida. Por ello, sostiene Foucault, el vitalismo frecuentemente atribuido a Bichat reposa, en el fondo, sobre un mortalismo (Foucault, 1988: 148; *196*).

En la descripción de Foucault, la formación de la medicina clínica ha recorrido un camino que comienza con la medicina de las especies, pasa por la medicina de las epidemias y llega a la anatomopatología. El último paso para la reorganización de la mirada médica será dado por la denominada medicina de las fiebres, que permitirá, con el desarrollo de la fisiología, establecer un nexo entre la anatomía patológica y el análisis de los síntomas.

*

El nacimiento de la clínica, cuyas líneas generales hemos apenas esbozado, permite diversas lecturas: puede ser considerado un capítulo en la historia de la medicina moderna, un ensayo de método en el campo de la historia de las ideas o un libro político (Foucault, 1994: t. II, 524). Pero también, una investigación acerca del significado filosófico de la medicina y de su importancia en la constitución de las ciencias humanas. Foucault sostiene, en efecto, que, «más que ninguna otra» ciencia del hombre, la medicina «está

cerca de la disposición antropológica que las sostiene a todas» (Foucault, 1988: 201; *258*), es decir, de esa analítica de la finitud que había descrito en su tesis secundaria de doctorado.

En este sentido, la medicina muestra en su propio ámbito que, para que el hombre pueda ser al mismo tiempo sujeto y objeto de su propio conocimiento, fue necesario remitir la finitud de la vida a la finitud de la muerte. En el tiempo de la muerte, en la temporalidad de los cadáveres disecados, el hombre descubre la verdad acerca de la temporalidad de la vida. La finitud de la vida ya no aparece, entonces, en relación con lo infinito, sino con su propio límite; por ello mismo, no es la salvación lo que está en juego, sino, estrictamente hablando, la salud. De este modo, la medicina no hace más que anunciarle al hombre ese límite extremo y finalmente inevitable, su muerte. Pero en esta negatividad de la muerte, ella ha encontrado, sin embargo, la posibilidad de una transitoria conjura.

En este punto cabe abrir un breve paréntesis para señalar que unos diez años más tarde, más precisamente en 1974, Foucault vuelve sobre la historia de la medicina en una serie de conferencias que dicta en Río de Janeiro. En la segunda, titulada «El nacimiento de la medicina social», utiliza por primera vez el término «biopolítica» para referirse, en el contexto de la historia política moderna, al momento en que el Estado se hace cargo del gobierno de la vida biológica de la población. Buscar retrospectivamente los análisis biopolíticos de Foucault en *El nacimiento de la clínica* es, sin duda, tentador. De hecho, en esta conferencia, la reorganización de la medicina en Francia hacia finales del siglo XVIII aparece como una de las etapas en el camino que condujo hacia la biopolítica, entre la medicina de Estado, en Alemania, y la medicina del trabajo, en Inglaterra. Más allá de los puntos de contacto que ciertamente se pueden establecer entre los análisis de *El nacimiento de la clínica* y los posteriores desarrollos biopolíticos, es necesario tener en cuenta que, en la obra de 1963, la cuestión de la medicina es abordada, sobre todo, en relación con esa analítica de la finitud que Foucault esboza en su tesis sobre Kant y profundiza luego en *Las palabras y las cosas*, mientras que, como veremos en el tercer capítulo, los análisis biopolíticos de Foucault se situarán en una

perspectiva diferente, y el lugar de la analítica de la finitud será ocupado por el concepto de población.

3. Una arqueología de los saberes

> *El subtítulo de Las palabras y las cosas* no es la arqueología, sino *una* arqueología de las ciencias humanas.
>
> Foucault (*Dits et écrits III*, 29)

Las palabras y las cosas apareció publicado en abril de 1966, con una tirada de 3500 ejemplares. En junio fue necesaria una reimpresión de otros 5000, 3000 más en julio, y una cantidad similar en septiembre… (Eribon, 1989: 183). Ni el título ni el subtítulo pensados originariamente por Foucault fueron los que finalmente llevó en la edición en francés y que fueron retomados en español. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* hubiese podido llamarse *El orden de las cosas. Una arqueología del estructuralismo*. Como ya hemos señalado, retomando una caracterización del propio Foucault, en la *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica* la descripción arqueológica se desarrolla en una dimensión vertical que engloba lo discursivo y lo no discursivo. En *Las palabras y las cosas*, en cambio, esta descripción es horizontal, en la medida en que se circunscribe al ámbito de los discursos sin atravesarla. Para hablar, precisamente, de esa disposición horizontal que rige los discursos de cada época, Foucault se sirve del término «episteme».

En todas las culturas, sostiene nuestro autor, existe una «experiencia desnuda» del orden (Foucault, 1986c: 13; *14*). En la clasificación de la enciclopedia china de Borges, donde se sitúa el lugar de nacimiento de *Las palabras y las cosas*, hay, por ejemplo, una experiencia del orden que no es la nuestra y que por ello nos resulta imposible de pensar. Esta imposibilidad, sin embargo, no concierne ni al lenguaje ni a los contenidos empíricos, pues a cada una de las categorías que componen la clasificación podemos de hecho atribuirle un contenido preciso. Lo que nos resulta imposible de pensar es el espacio común que haría que fuera coherente situarlas una al lado de la otra, y ordenarlas alfabéticamente.

La episteme, la experiencia desnuda del orden o, según otra expresión utilizada también por Foucault, los «códigos fundamentales de una cultura» (Foucault, 1986c: 11; *13*) ocupan un lugar intermedio entre las palabras y las cosas; entre, por un lado, el modo en que hablamos de ellas y las pensamos y, por otro, la manera en que las percibimos y están dispuestas entre sí. Precisamente hacia esa región intermedia se dirige la arqueología, para encontrar allí el *a priori* histórico, es decir, las condiciones de posibilidad de los saberes de cada época.

La arqueología de la razón occidental nos muestra, según Foucault, dos grandes discontinuidades: la que a mediados del siglo XVII separa el Renacimiento de la Época Clásica y la que, a comienzos del XIX, señala el umbral de «nuestra Modernidad» (Foucault, 1986c: 13; *15*). En *Las palabras y las cosas*, para cada una de las épocas —cuya periodización coincide con la de la *Historia de la locura*—, Foucault describe una tríada de saberes. Así, para la Época Clásica, se ocupa de la gramática general, del análisis de las riquezas y de la historia natural, y para la Modernidad, de la filología, de la economía política y de la biología. Junto con la descripción de estos saberes, Foucault aborda también la figura filosófica que les es contemporánea y, finalmente, en el espacio delimitado por los saberes de la Modernidad y su correlativa figura filosófica, el lugar que ocupan las ciencias humanas.

*

En la historia de las ciencias o de las ideas, los saberes que Foucault toma en consideración no han tenido el privilegio de servir como modelos de cientificidad. Ellos no han desempeñado la función que le fue reservada, por ejemplo, a la física moderna. Esta revalorización de «dominios relativamente olvidados», donde las formas de conocimiento son «menos deductivas y mucho más dependientes de los procesos externos», retoma el pensamiento de Georges Canguilhem (Foucault, 1994: t. III, 434). De este autor, que había sido su director de tesis, retoma también la idea de discontinuidad para abordar la relación que se puede establecer entre los saberes; por ejemplo, entre la gramática general y la filología o entre la historia natural y la biología. Esta relación no implica una superación, en que se perfeccionan las formas de conocimiento eliminando el error y acercándose a la verdad, sino cortes y rupturas. La filología no es una forma de la gramática general más elaborada, ni la biología una forma mejorada de la historia natural. En realidad, ellas responden a epistemes diferentes. Además de tomar como referencia saberes históricamente menos paradigmáticos e introducir la discontinuidad, otro de los aspectos característicos de la descripción arqueológica reside en que las posiciones o teorías que en una misma época aparecen como opuestas (por ejemplo, mecanicismo y vitalismo en el siglo XVIII o Ricardo y Marx en el siglo XIX) han sido posibles, de hecho, a partir de las mismas condiciones epistémicas.

De este modo, a través de la descripción arqueológica, Foucault invierte una determinada imagen histórica de la racionalidad, característica de gran parte de la historiografía moderna. Allí donde se solía afirmar el progreso continuo de la razón, se introducen cortes y rupturas; y, viceversa, donde se solía ver el trabajo de la contradicción, se pone de manifiesto, en cambio, respecto de sus condiciones históricas, una misma disposición epistémica.

*

Algunos años antes de *Las palabras y las cosas*, en 1962, el filósofo e historiador de las ciencias estadounidense Thomas Kuhn había publicado una obra que marcó un hito en el campo de la epistemología, *La estructura de las revoluciones científicas*. Allí Kuhn introducía la noción de paradigma

y también la idea de discontinuidad en el desarrollo histórico del conocimiento científico. Foucault afirma haber leído la obra de Kuhn apenas un año después de su publicación, entre 1963 y 1964, pero cuando ya había concluido la redacción de *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1994: t. II, 239-240); por ello nunca lo cita en ese trabajo. En todo caso, más allá de la idea de discontinuidad que comparten ambas nociones[7], entre la de episteme y la de paradigma existen diferencias de peso. La episteme no describe, como el paradigma, la ciencia normal. Kuhn explica cómo y por qué cambian los paradigmas; para ello se sirve, precisamente, como apunta el título de su trabajo, del concepto de revolución. En el caso de Foucault, esta cuestión es diferida en el tiempo, para más adelante, o remitida al registro del lenguaje, hacia un lugar que no es el de los discursos científicos, sino el del ser mismo del lenguaje. Foucault, en efecto, sólo se ocupa de describir cómo funciona cada episteme, de «recorrer los acontecimientos según su disposición manifiesta» (Foucault, 1986c: 230; *231*), pero no nos dice cómo se pasa de una a otra o por qué hay diferentes epistemes. Y cuando afronte finalmente esta problemática, como veremos, la noción de episteme, sin aproximarse tampoco a la obra de Kuhn, ya no ocupará el lugar que tiene en *Las palabras y las cosas*.

*

Como señalamos, en cada época nos encontramos con esa experiencia desnuda del orden que rige la disposición de las palabras y de las cosas. Para la episteme del Renacimiento, esta experiencia es la de la semejanza, con sus diferentes figuras: la conveniencia, la semejanza ligada a la proximidad en el espacio; la emulación, la semejanza a distancia; la analogía, la semejanza entre las relaciones; y la simpatía, el juego de lo semejante independiente de la espacialidad y de las proporciones. Así, por ejemplo, las cosas se relacionan entre sí en términos de semejanza; en razón de la similitud entre sus formas, la nuez es considerada buena para el cerebro. Pero también el lenguaje de las cosas, las marcas o signaturas que nos revelan sus semejanzas, sigue el juego de lo semejante. Las líneas de la mano, por ejemplo, mantienen una proporción con los acontecimientos de la

vida y, por ello, pueden revelarnos el destino; pero esto es posible porque entre el cuerpo y el firmamento existe una estrecha simpatía. En la episteme renacentista, en las obras de Ulisse Aldrovandi, Paracelso o Tommaso Campanella, nos encontramos finalmente con dos universos de semejanzas, el de las cosas y el de las signaturas. Se llamaba *divinatio* al descubrimiento de la semejanza entre las primeras; y *eruditio*, entre las segundas.
Así como en la *Historia de la locura* la libre circulación de los locos, cuyas naves recorrían los ríos de Europa, es interrumpida por la introducción de la práctica del encierro, en *Las palabras y las cosas*, el libre juego de la semejanza que caracteriza a la episteme renacentista se detiene ante la necesidad de ordenar nuestras representaciones. Ironía foucaultiana. En la *Historia de la locura*, Descartes marcaba el umbral de aparición de la sinrazón con sus *Meditaciones metafísicas*; en *Las palabras y las cosas*, una historia de la razón, *El Quijote*, «la primera de las obras modernas» (Foucault, 1986c: 62; *65*), señala el momento en que la cultura del Renacimiento llega a su límite. Don Quijote representa la cultura renacentista, pero en negativo. Él «no es el hombre de la extravagancia, sino, más bien, el peregrino meticuloso que se detiene en todas las marcas de la semejanza» (Foucault, 1986c: 60; *63*) para demostrar que los signos, sus libros de caballería, dicen la verdad.

Durante la primera mitad del siglo XVII, el lenguaje rompe su parentesco con las cosas y las similitudes se convierten, ahora, en la ocasión y la fuente del error. Para el pensamiento clásico, sostiene Foucault, la semejanza deja de ser «la experiencia fundamental y la forma primera del saber» (Foucault, 1986c: 66; *69*) y se convierte en una mezcla confusa de verdades y falsedades que es necesario analizar determinando identidades y estableciendo diferencias. Surge, entonces, la idea de «una ciencia universal de la medida y del orden», una *mathesis universalis*, que ocupa ahora el lugar de la *divinatio* y de la *eruditio* (Foucault, 1986c: 70; *73*). En el nivel de la episteme, sin embargo, existe un desequilibro entre las dos operaciones que definen los procedimientos de esta ciencia general del orden, entre el medir (la comparación de las cantidades respecto de un patrón exterior) y el ordenar (la comparación según el grado de simplicidad y complejidad sin referencia a un patrón exterior). En efecto, medir es una forma de ordenar,

pero lo inverso no es cierto. Por ello, Foucault sostiene que lo que define la disposición fundamental del saber en la Época Clásica no es la posibilidad de medir, aplicando la matemática a la naturaleza, sino la capacidad de ordenar. La Época Clásica es la época del orden.

Para Foucault, el desplazamiento de la semejanza y la instauración del orden han sido posibles porque el lenguaje ha cambiado de estatuto. En el Renacimiento, en definitiva, las palabras y las cosas compartían una misma naturaleza, la de la semejanza, y por ello se comunicaban entre sí. En la Época Clásica, en cambio, los signos ya no son las marcas de las cosas, sino las representaciones del pensamiento. En este contexto, Foucault habla de discurso, en relación con la Época Clásica, para referirse a esa posibilidad que tiene el lenguaje de representar articuladamente, en su sucesión, la simultaneidad del pensamiento. Toda la tarea de la Época Clásica se resume, finalmente, en el ideal de construir, mediante el discurso, el cuadro ordenado de las representaciones.

Ahora bien, para la constitución de una ciencia general del orden, una *mathesis universalis*, no es suficiente con que el signo sea la representación sucesiva de la simultaneidad del pensamiento. Los signos deben representar también su propia representatividad, indicándonos de algún modo a qué representación están ligados. Se comprende entonces por qué, para la Época Clásica, el paradigma del signo no son propiamente las palabras o las marcas, sino las pinturas y los dibujos, como los que imaginaba el filósofo inglés John Locke en su proyectado diccionario, para que ocupen el lugar de las palabras que representan cosas. En efecto, el dibujo de una casa, por ejemplo, representa la idea de casa y, a través de su forma, incluyendo en sí mismo el contenido de la representación representada, representa también la relación representativa misma. El dibujo de una casa nos representa la casa y, al mismo tiempo, nos dice que la representa. El poder del discurso clásico radica, entonces, en esta capacidad que tiene la representación de representarse a sí misma. En este mundo de la representación duplicada, las palabras y las cosas encuentran otro modo de comunicarse entre sí.

Analizando las representaciones, ordenándolas, descomponiendo en simples las más complejas y determinando sus relaciones, la gramática general busca establecer un cuadro ordenado de las formas verbales en

relación con la simultaneidad del pensamiento. La historia natural, por su parte, dispone el cuadro ordenado de los seres vivos de acuerdo con la forma de sus elementos, su cantidad, la manera en que se distribuyen y sus dimensiones relativas. Y el análisis de las riquezas concibe la moneda como un instrumento representativo para ordenar, precisamente, las riquezas. Por ello, Foucault afirma, recapitulando, que

> la vocación profunda del lenguaje clásico ha sido siempre la de construir «cuadros» […]; en la Época Clásica, el discurso es esta necesidad translúcida a través de la cual pasan la representación y los seres (Foucault, 1986c: 322; *324*).

4. Las ciencias humanas y la muerte del hombre

> La única cosa que sabemos con certeza, por el momento, es que jamás, en la cultura, el ser del hombre y el ser del lenguaje han podido coexistir y articularse entre sí. Su incompatibilidad ha sido uno de los trazos fundamentales de nuestro pensamiento.
>
> Foucault (*Las palabras y las cosas*, 351)

Hacia finales del siglo XVIII, sostiene Foucault, la transparencia de estos cuadros ordenados comienza a opacarse. Aparecen entonces, estrictamente hablando, el lenguaje, la vida y el trabajo (Foucault, 1994: t. I, 501). Su aparición está estrechamente vinculada a un nuevo modo de ser de la

historia, que deja de ser sólo la memoria de lo sucedido y se convierte en el modo de ser de todo lo que nos es dado en la experiencia. Así, por ejemplo, la teoría de la flexión invierte las relaciones entre la raíz y las desinencias de las palabras. Para los gramáticos clásicos, las raíces permanecían idénticas y las desinencias variaban en relación con aquellas; pero la comparación gramatical entre las lenguas muestra más bien lo contrario: las raíces cambiaron de una lengua a otra y las formas desinenciales permanecieron relativamente estables. Irrumpe así un mecanismo temporal constituido por las relaciones entre los componentes desinenciales que carecen de funciones representativas. En el ámbito de la teoría económica, la moneda pierde también ese valor representativo que se le atribuía en el marco del análisis de las riquezas. Para determinar el valor de las cosas, ya no basta con establecer una relación de representatividad entre las mercancías que pueden intercambiarse, también es necesario considerar el tiempo del trabajo que requiere producirlas. Y en el ámbito de los seres vivientes, la historicidad hará su irrupción no sólo alterando el cuadro clásico jerárquicamente ordenado de los seres vivos, sino volviéndolo imposible. En efecto, la anatomía comparada se encuentra con que, respecto de las funciones vitales, no hay una graduación progresiva de los seres vivos. Ellos se agrupan en núcleos de coherencia perfectamente distintos que dependen de la temporalidad de su organización. De este modo, aparecen esas «nuevas empiricidades» (Foucault, 1986c: 262; *265*) del lenguaje, la vida y el trabajo que no existían en la Época Clásica, pues su modo de ser no tenía lugar en la episteme de los siglos XVII y XVIII. Y, con estas nuevas empiricidades, surgen entonces la filología, la biología y la economía política.

Contemporáneamente, del lado de la filosofía, en el lugar de una metafísica del infinito, nos encontramos con la analítica de la finitud. No se trata de que la Modernidad haya inventado ni descubierto la finitud o la contingencia, sino que ha cambiado, y radicalmente, la manera de concebirla. En la Época Clásica, la finitud se manifestaba bajo la forma de la limitación de lo infinito; en la Modernidad, en cambio, aparece a partir de la relación consigo misma. Por ello, respecto de la concepción del sujeto y la conciencia, Foucault insiste en la distancia que separa la filosofía de Kant

de la de Descartes (Foucault, 1986c: 333 y ss.; 337 y ss.). Para asegurar el nexo entre las representaciones y lo representado, Dios hacía su inevitable aparición en la interioridad indubitable de la mente cartesiana. La filosofía clásica de la representación y la metafísica del infinito son, en este sentido, correlativas. En Kant, en cambio, la finitud de la conciencia no busca la garantía de sus representaciones en la figura divina de lo infinito, sino en sí misma. En Kant, la conciencia o el sujeto cumplen una función constituyente —trascendental, según el vocabulario kantiano— respecto de sus propias representaciones. De este modo, Foucault vuelve, para desarrollarlos, sobre los análisis esbozados en su tesis secundaria de doctorado acerca de la *Antropología* de Kant.

Junto con los saberes empíricos modernos (la biología, la economía política y la filología) y la analítica de la finitud, las ciencias formales y exactas constituyen ese espacio de los saberes modernos que Foucault ejemplifica con la figura de un triedro. Una de sus dimensiones es ocupada por las ciencias empíricas; otra, por las matemáticas y las ciencias exactas; y la tercera, por la analítica filosófica de la finitud. En la intersección de las ciencias empíricas con las exactas, encontramos la aplicación de los modelos matemáticos a los fenómenos cualitativos de la vida, del trabajo y del lenguaje. En la intersección entre las matemáticas y la filosofía, todos los intentos de los formalismos modernos. Y, finalmente, en la intersección entre las ciencias empíricas y la filosofía, las ciencias humanas.

Por un lado, las ciencias empíricas les han suministrado a las ciencias humanas sus modelos constitutivos. La biología, con los conceptos de función y norma; la economía política, con los de conflicto y regla; y la filología, con los de significación y sistema. Por otro, la analítica de la finitud ha preparado el lugar donde las ciencias humanas pueden ir a buscar el fundamento finito de la finitud de las empiricidades de la vida, del trabajo y del lenguaje: la subjetividad. Pero, al proyectar los contenidos empíricos hacia el campo de la conciencia, las ciencias humanas terminaron repitiendo en sí mismas la inestabilidad de la propia analítica de la finitud[8]. De este modo, mientras que la categoría de significación muestra cómo el lenguaje, ese objeto que la filología estudia de manera objetiva y empírica, puede ofrecerse a la conciencia, con la categoría de sistema, en cambio, la

significación aparece como una realidad secundaria y derivada. La categoría de conflicto, por su parte, muestra cómo las necesidades y los deseos pueden ser representados en la conciencia de los individuos; pero la de regla, cómo ellos se inscriben, finalmente, en un juego del que los individuos que los experimentan no son conscientes. La categoría de función sirve para representarse la vida desde el punto de vista de la conciencia; y la de norma, en cambio, para mostrar lo que de ella se le escapa.

Por ello, sostiene Foucault,

> lo que explica la dificultad de las «ciencias humanas», su precariedad, su incertidumbre como ciencias, su peligrosa familiaridad con la filosofía, su apoyo mal definido en los otros dominios del saber, su carácter siempre segundo y derivado, pero su pretensión de universalidad, no es, como se dice frecuentemente, la extrema densidad de su objeto, ni el estatuto metafísico y la imborrable trascendencia de este objeto hombre del que ellas hablan, sino, más bien, la complejidad de la configuración epistemológica en la que ellas se encuentran situadas, su relación constante con las tres dimensiones que les dan su espacio (Foucault, 1986c: 359; *361*).

Si Kant se ufanaba de haber despertado al pensamiento occidental del sueño dogmático de la Época Clásica, para Foucault no ha sido finalmente un despertar, sino el comienzo de otro sueño, en este caso, antropológico (Foucault, 1986c: 351; *353*).

*

Ahora bien, con la aparición del psicoanálisis y la etnología se modifica ese espacio en el que las ciencias humanas habían encontrado su lugar. Las figuras psicoanalíticas de la Muerte, el Deseo y la Ley-lenguaje (retomamos las mayúsculas utilizadas por Foucault) cuestionarán la configuración propia de la analítica de la finitud o, en otros términos, esa función, al mismo tiempo constitutiva y oscilante, del sujeto y la conciencia. Las ciencias humanas ya se habían encontrado con la dimensión de lo inconsciente, pero

sin dejar de permanecer en el espacio de lo representable para la conciencia (las normas se expresaban en las funciones, los conflictos estaban cargados de reglas y eran las significaciones las que constituían un sistema). En las figuras de la Muerte, el Deseo y la Ley-lenguaje se muestra, en cambio, el hecho desnudo de que hay sistema, regla y norma (Foucault, 1986c: 386; *386*). La Muerte, el Deseo y la Ley se ubican, por ello, en los confines de la representación, del lado de un inconsciente cuya realidad no requiere de la conciencia. La etnología, por su parte, amenaza aquella otra dimensión del triedro moderno de los saberes donde las ciencias humanas habían encontrado apoyo, el de la historicidad de las empiricidades de la vida, el trabajo y el lenguaje. Ella nos muestra cómo están organizados sincrónicamente —en su simultaneidad y no en su devenir— los modos del intercambio o las relaciones de parentesco (Foucault, 1986c: 389; *389*). Pero, avanzando hacia una dimensión todavía más fundamental, la etnología nos muestra las formas que puede tomar el devenir histórico de una cultura, a partir de la descripción sincrónica de sus estructuras. En definitiva, el psicoanálisis y la etnología desarticulan ese espacio en el que había sido dibujada la figura del hombre y se convierten, por ello, en contraciencias humanas.

La cuestión del lenguaje reaparece, entonces, con una fuerza que embiste todo el campo del conocimiento del hombre. Por un lado, con la idea de una lingüística que les dé al psicoanálisis y a la etnología un modelo formal. Por otro, porque, con este modelo, a las propias ciencias humanas se les ofrece la posibilidad de formalizar sus contenidos a partir de ellos mismos, sin necesidad de llevar a cabo una cuantificación matemática o estadística de sus resultados. Y la cuestión del lenguaje reaparece también, como hemos señalado al comienzo del presente capítulo, en la literatura moderna. Con Roussel, con Artaud, con Blanchot, con Bataille, entre otros, para quienes ya no importa quién habla, sino la Palabra misma (Foucault, 1986c: 394; *394*).

Del psicoanálisis a la etnología, de la lingüística a la literatura, se nos anuncia, entonces, que el hombre está por desaparecer, que su figura ha sido sólo un intersticio entre el discurso clásico y el retorno del lenguaje:

> Alivio y profundo apaciguamiento, el de pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto este encuentre una forma nueva (Foucault, 1986c: 15; *17*).

*

Hemos ido muy lejos en el camino emprendido con *Enfermedad mental y personalidad*. La problemática de las ciencias humanas ya no surge de la exigencia de seguir el modelo de las ciencias de la naturaleza y de las formas alienantes de las contradicciones históricas, sino de la disposición epistémica en la que ellas se inscriben. Pero en sus mutaciones, produciendo finalmente alivio y apaciguamiento, la figura del hombre está amenazada por una pronta desaparición. Sin embargo, no hemos llegado ni siquiera a la mitad del recorrido; como veremos, Foucault retoma la cuestión de las ciencias humanas en varias ocasiones, si bien en otros términos. En *Vigilar y castigar*, ellas ya no serán el producto de la episteme, sino el correlato de las sociedades disciplinarias. Y poco más tarde, en sus cursos sobre la biopolítica, el hombre moderno será identificado, finalmente, con la figura de la población.

*

Acompañado por el éxito inmediato de *Las palabras y las cosas*, en septiembre de 1966, luego de haber pensado en trasladarse a Tokio, Foucault parte hacia África, al país de Aníbal y San Agustín: Túnez, en principio por tres años. Allí, por primera vez, accede a una cátedra de filosofía y se encuentra, según sus propias palabras, con «la avidez absoluta de saber» (Foucault, 1994: t. I, 584; *2013a: 80*) por parte de los alumnos. Cuando regrese, antes de lo previsto, las cosas ya no serán lo que habían sido hasta entonces, y el pensamiento de Foucault tampoco. El período de «sequía política» estaba a punto de concluir: Mayo del 68 estaba en puertas.

3. La sociedad de normalización: de lo intolerable a la gubernamentalidad

En el presente capítulo nos ocuparemos del abordaje foucaultiano de la cuestión del poder. Mostraremos cómo, a partir de la arqueología de los saberes que abordamos en el capítulo anterior, Foucault se orienta hacia una genealogía de la sociedad y de la política modernas, y analizaremos de qué manera las prisiones, el cuerpo individual, la sexualidad y la población terminaron convirtiéndose en los temas de sus investigaciones entre 1971 y 1979. Nos ocuparemos, en pocas palabras, de los dos ejes del biopoder: las disciplinas (el gobierno del cuerpo de los individuos) y la biopolítica (el gobierno de la población). Este capítulo nos conducirá hacia el concepto central de la analítica foucaultiana del poder: la noción de gubernamentalidad. Pero antes deberemos abordar ese momento de transición en el que Foucault se desplaza del análisis de las epistemes a la descripción de los dispositivos.

Esto es lo que significó Túnez para mí: tuve que entrar en el debate político. No fue Mayo del 68 en Francia, sino Marzo del 68 en un país del Tercer Mundo.

Foucault (*Dits et écrits IV*, 79)

En la noche del 10 al 11 de mayo de 1968 las calles parisinas del Barrio Latino que rodean la Sorbona se convirtieron en un violento campo de batalla entre estudiantes y policías: bloqueos, autos incendiados, ruptura de vitrinas, adoquines desmontados y arrojados, heridos de ambas partes… Fue la noche de las barricadas. Las protestas estudiantiles habían comenzado una semana antes, el 2 de mayo, partiendo de la Universidad de Nanterre en las afueras de París. El 3 de mayo hubo unos quinientos manifestantes detenidos. Luego de esa noche, en todo el país se declararon huelgas en las que participaron los obreros de las fábricas, los trabajadores del transporte y los empleados públicos. El 24 de mayo, el general De Gaulle anuncia un referendo con vistas a la renovación universitaria, social y económica del país, que finalmente no se llevó a cabo. El 30 de mayo, De Gaulle disuelve el parlamento y el año siguiente renuncia a la presidencia de Francia.

La revuelta estudiantil francesa se inscribe en un movimiento más amplio, cuyo origen se remonta a las protestas en el campus de la Universidad de Berkeley en 1964, en los Estados Unidos. Tampoco las mutaciones de la sociedad francesa son un fenómeno aislado; forman parte de ese aire de la época marcado por el cuestionamiento a la guerra de Vietnam, los movimientos revolucionarios en América Latina, el maoísmo, la legislación sobre la anticoncepción, la revolución de la minifalda, etc. Pero, más allá de estos nexos, las protestas francesas tuvieron su propia especificidad, cuyos motivos dieron lugar a interpretaciones polémicas e incluso opuestas, como la de Jean-Paul Sartre, que saludaba la manifestación general de libertad militando al lado de estudiantes y obreros, y la de Raymond Aron, que, por su parte, denunciaba un simulacro de revolución sin proyecto político propio y exigía el retorno a la legalidad. Entre los múltiples motivos de las revueltas francesas, desempeñaron un papel de primer orden el aumento del desempleo, el crecimiento de la población estudiantil universitaria, que se había duplicado y más en pocos años —sin que las estructuras materiales e institucionales estuviesen a la altura de las circunstancias—, y las propias costumbres autoritarias de padres, patrones y políticos. Para sintetizarlo con palabras de Foucault, en esta época estaba en

tela de juicio sobre todo esa «dimensión vertical» que, como en «el mundo de las prisiones» y «de los perros ("acostado", "parado")», «no es una de las dimensiones del espacio», sino «la dimensión del poder» (Foucault, 1994: t. II, 402).

En los últimos meses de 1968, entre las medidas adoptadas para intentar hacer frente a la situación estudiantil en Francia, se crea el Centro Universitario Experimental de Vincennes, convertido a partir del año siguiente en universidad. Foucault, que durante los acontecimientos de Mayo del 68 se encontraba en Túnez, se ve obligado a abandonar ese país hacia finales de junio de 1968. Su apoyo a las revueltas estudiantiles tunecinas, en marzo del mismo año, motivaron sin duda ese alejamiento. De regreso en París, se hace cargo de la dirección del Departamento de Filosofía de Vincennes, y también se suman al proyecto Alain Badiou, Jacques Rancière, Jean-François Lyotard y François Châtelet.

A comienzos de 1970, a fin de impedir que sus egresados puedan enseñar en los colegios secundarios, el ministro de Educación comunica su intención de no otorgar validez al título de licenciado en Filosofía de la Universidad de Vincennes. Foucault concede una entrevista sobre el tema titulada «La trampa de Vincennes» donde se pregunta: «¿Qué tiene la filosofía (la clase de filosofía) de tan precioso y de tan frágil que es necesario protegerla con tanto cuidado? En Vincennes, ¿somos tan peligrosos?» (Foucault, 1994: t. II, 67). En abril de ese año, Foucault es elegido profesor en el Collège de France y deja Vincennes. El contraste no podría ser mayor: de una institución apenas creada y cuya legitimidad académica era puesta en duda por el propio Ministerio de Educación a otra que se contaba entre las más antiguas de Francia (fundada en 1530) y de indiscutible prestigio. Para Foucault, su ingreso en el Collège de France no fue, sin embargo, un motivo para eludir el compromiso político. Todo lo contrario, precisamente por esta misma época tomó forma la experiencia del GIP (Grupo de Información sobre las Prisiones).

*

> La lucidez y la inteligencia de esta clase [la clase burguesa], que ha conquistado y mantenido el poder en las condiciones que conocemos, producen efectos de estupidez y ceguera. ¿Pero dónde, si no precisamente en la capa de los intelectuales?
>
> Foucault (*L'Origine de l'herméneutique de soi*, 168)

Una de las mayores preocupaciones de quien ocupara el cargo de ministro del Interior de la República Francesa durante ese período de crisis y protestas comprendido entre mayo de 1968 y marzo de 1974, Raymond Marcellin, era contar con medios legales para hacer frente a situaciones como las revueltas estudiantiles y los movimientos contestatarios, cuando el aparato legislativo existente resultaba poco apropiado. Para ello, además de la creación de tribunales de excepción, propició la modificación del código penal a fin de poder aprehender en flagrante delito a quienes incitasen a manifestarse o a ocupar edificios públicos, haciendo pasibles de sanciones económicas a sus actores. Como consecuencia, numerosos estudiantes y obreros terminaron encarcelados, lo que dio lugar a reiteradas huelgas de hambre y al apoyo de las asociaciones defensoras de los derechos humanos (Artières, Quéro, Zancarini-Fournel, 2003: 14).

El 8 de febrero de 1971, en el marco de una conferencia de prensa ofrecida a propósito de la huelga de hambre que llevaba a cabo un grupo de detenidos de *Izquierda Proletaria*, Michel Foucault, Pierre Vidal-Naquet y Jean-Marie Domenach anuncian la constitución del GIP. Para los miembros del grupo, las prisiones constituyen un lugar cotidiano de la política y, por lo tanto, informar acerca de ellas era también un acto político (Artières, Quéro, Zancarini-Fournel, 2003: 28). El 28 de mayo de 1971, el GIP publica el primero de una serie de cuadernillos titulados *Intolerable*. La contratapa incluía una lista, precisamente, de intolerables: «Los tribunales, los canas, los hospitales, los asilos, la escuela, el servicio militar, la prensa, la tele, el Estado». Aunque las cárceles no aparezcan en esta lista, tanto el primer número de *Intolerable* como los posteriores están focalizados en ellas. El

primer número, en efecto, lleva como título: *Encuesta en 20 prisiones*, y dos terceras partes están dedicadas a los relatos de los presos y sus respuestas.

La brevedad de la experiencia del GIP, autodisuelto en diciembre de 1972, dejó un sabor amargo en los recuerdos de Foucault; sin embargo, como señala Didier Eribon retomando una observación de Gilles Deleuze, esta experiencia significó la puesta a prueba de «una nueva concepción del compromiso de los intelectuales, la de una acción que no se lleva a cabo en nombre de los valores superiores, sino a partir de una mirada dirigida hacia las realidades imperceptibles» (Eribon, 1989: 248). Por ello, para comprender la especificidad teórica y política de la posición de Foucault, sobre todo durante la década de 1970, es necesario conjugar su pertenencia al prestigioso Collège de France y su experiencia en el Grupo de Información sobre las Prisiones. En este sentido, vale la pena señalar que, algunos años más tarde, a mediados de esa década, y para definir su propio trabajo, Foucault habla de un acoplamiento entre erudición histórica y luchas locales, como la de los enfermos psiquiatrizados o los prisioneros encarcelados, y también de una insurrección de los saberes «contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico» (Foucault, 1997a: 10; *23*).

*

De acuerdo con las exigencias de la institución, los profesores del Collège deben presentar los resultados de sus investigaciones durante los cursos. Las clases son abiertas, los asistentes no tienen que cumplir requisitos de ingreso, no tienen exigencias de asistencia o exámenes y no reciben ningún título o diploma. Estas clases no tienen, propiamente hablando, alumnos, sino oyentes. El Collège de France es, en definitiva, una institución de investigación que, mediante clases abiertas, hace públicos sus resultados. A partir de 1970, excepto en 1977, Foucault dicta allí un curso cada año, que han sido la cantera de sus libros publicados en vida. Los primeros cursos, de 1970 a 1975, de *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*, el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*. Los últimos cursos, entre 1980 y 1984, de los siguientes dos volúmenes de esa historia: *El uso de los*

placeres y *La inquietud de sí*. A los cursos de los años 1976-1979, que podríamos denominar cursos biopolíticos, en cambio, no corresponde ningún libro.

Estas clases muestran cómo, en el pensamiento de Foucault, siempre ha habido desplazamientos: se introducen nuevos temas, los ya estudiados son abordados desde nuevas perspectivas, se formulan nuevas hipótesis, se establece una relación crítica con los trabajos precedentes, etc. Pero sería erróneo pensar que en determinado momento Foucault introduce un problema que antes estaba ausente, como el del poder, y todo cambia, el arqueólogo se vuelve de golpe un genealogista y las investigaciones precedentes son dejadas de lado. Al contrario, por un lado, un recorrido por la *Historia de la locura* o *El nacimiento de la clínica* son suficientes para mostrar cómo la cuestión del poder ya aparecía desde mucho antes. Y, por otro, la cuestión de las ciencias humanas, por ejemplo, seguirá estando presente. Por ello, estos desplazamientos en el pensamiento de Foucault no son rupturas, sino torsiones, movimientos en torno a un eje. A veces es posible encontrar un punto diametralmente opuesto a otro, pero lo central es el eje de estos desplazamientos y el modo en que surge la posibilidad de llevarlos a cabo.

A nuestro modo de ver, este eje no está representado ni por el saber, ni por el poder, ni por el sujeto, sino por la manera en que ellos se correlacionan. Para acceder a este eje, Foucault ha tenido, primero, que hacer perder a cada una de estas nociones el carácter substancial que frecuentemente se les atribuía. El saber, el poder o el sujeto sólo existen en plural y sin ninguna identidad que trascienda sus múltiples formas históricas. Por esta razón, para expresar la pluralidad histórica de cada uno de ellos, en su último curso en el Collège de France, Foucault no habla de saber sino de modos de veridicción, no habla de poder sino de técnicas de gubernamentalidad y no habla de sujeto sino de prácticas de sí (Foucault, 2009a: 10; *27*).

1. La voluntad de verdad

> Lo que faltaba a mi trabajo era este problema del régimen discursivo, de los efectos de poder propios del juego enunciativo.
>
> Foucault (*Dits et écrits III*, 144)

En varias ocasiones Foucault anticipa que está trabajando en un libro que tiene por objeto esclarecer los problemas de método. En 1969 aparece *La arqueología del saber*, donde, en torno a los conceptos de discontinuidad y enunciado, busca precisar el sentido y el alcance de los instrumentos conceptuales utilizados en la *Historia de la locura, El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*. ¿Qué son las formaciones discursivas?, y ¿cómo describirlas?, son algunas de las preguntas que intenta responder. Para hacerlo, primero lleva a cabo un trabajo negativo respecto de aquellas nociones habitualmente utilizadas en el campo de la historia de las ideas: obra, libro, autor. Su propósito es mostrar que ninguna de ellas es, finalmente, tan evidente y tan simple como puede parecer a primera vista. Por ejemplo, el libro. Su identidad como un objeto que podemos tener en nuestras manos o colocar en el estante de una biblioteca es sin duda fácilmente determinable. Pero en otro nivel, esa identidad «es variable y relativa». La unidad que posee no es la misma si se trata de una antología de poemas, de una compilación de fragmentos póstumos o de un libro de historia (Foucault, 1984a: 34; *35*). Por razones similares, como Foucault explicará detalladamente en su célebre conferencia «¿Qué es un autor?», también de 1969, resultaría más apropiado hablar de la función-autor. El autor, en efecto, no coincide con el individuo designado con un nombre propio o un seudónimo, sino, al contrario,

> lo que en el individuo es designado como autor (o lo que hace de un individuo un autor) no es más que la proyección, en términos siempre más o menos psicológicos, del modo en que se trata a los textos, las aproximaciones que se instauran, los nexos que resultan pertinentes, las continuidades que se admiten o las exclusiones que se establecen (Foucault, 1994: t. I, 801).

Cada una de estas nociones tradicionales ha servido, en realidad, para eludir esa dispersión constitutiva que atraviesa los discursos. Pues, si interrogamos lo que ha sido dicho desde una perspectiva arqueológica, no nos encontramos simplemente con un autor, con un sujeto que preexiste al discurso y que, a través de su nombre propio, nos permite reunir una obra, sino con instancias dispersas que determinan quién puede hablar y en qué circunstancias o ámbitos institucionales. No cualquiera, por ejemplo, puede ser sujeto de enunciación en un discurso médico. Y lo mismo sucede en relación con los objetos del discurso; en el nivel arqueológico, ellos no preexisten a los enunciados como algo que está allí, en silencio, esperando ser descubierto. Como vimos en el primer capítulo, para que el objeto enfermedad mental apareciera en el discurso, fue necesaria una reorganización profunda del espacio del encierro, una nueva definición del papel del médico en el mundo asilar, una modificación del esquema de relaciones entre el alma y el cuerpo, etc. Lo mismo puede decirse de las reglas que organizan las relaciones que pueden establecerse entre enunciados. También aquí nos encontramos con una dispersión que no se reduce a las normas de la gramática o de la lógica. Hay, por ejemplo, enunciados que son retomados para darlos por aceptados o para criticarlos, enunciados que provienen de otros ámbitos discursivos, enunciados con los que se establece una filiación, etc. En resumen, retomando las expresiones de Foucault en *El orden del discurso*, existen, por ejemplo, el tabú del objeto, los rituales de circunstancias o los derechos privilegiados o exclusivos del sujeto que puede hablar (Foucault, 1986a: 11; *5*).

Estas y otras instancias similares establecen, limitándolas, las condiciones históricas de existencia de los enunciados, el *a priori* histórico de los discursos. Los enunciados son, en este sentido, no sólo cosas, con la

materialidad que les es necesariamente propia, sino también acontecimientos. Pero esta dispersión no carece, sin embargo, de regularidad. Foucault denomina propiamente *archivo* a la descripción del

> conjunto de las condiciones que rigen, en un momento dado y en una sociedad determinada, la aparición de enunciados, su conservación, los nexos que se establecen entre ellos, la manera en que se los agrupa en conjuntos estatutarios, la función que cumplen, el juego de valores o de sacralizaciones que los afectan, la manera en que están involucrados en las prácticas o las conductas sociales en que son rechazados, olvidados, destruidos o reactivados (Foucault, 1994: t. I, 708; *2013a: 238*).

Podemos hablar de formación discursiva cuando una serie de enunciados responde a las mismas reglas de constitución. Por ello, esta manera de abordar el análisis de los discursos se sintetiza diciendo que no se los estudia como documentos, como testimonios o reflejos de otra cosa, sino como monumentos, según sus propias reglas de organización.
En un contexto más político, en *La sociedad punitiva*, Foucault distinguirá, por un lado, el discurso, y por otro, los autores, las obras y los textos, teniendo en cuenta su función estratégica, es decir, los efectos de poder que producen. En este sentido, sostiene que los textos, las obras y los autores son discursos que, producto de la escolarización de la sociedad, han perdido su eficacia estratégica (Foucault, 2013e: 169).

*

El 2 de diciembre de 1970, con su célebre conferencia *El orden del discurso*, Foucault asume la cátedra que había sido creada para que desarrolle su trabajo, *Historia de los Sistemas de Pensamiento*, y se convierte, de este modo, en el sucesor de Jean Hyppolite. Según los usos y costumbres, en esta clase inaugural, el nuevo profesor expone las conclusiones principales de sus trabajos anteriores y, al mismo tiempo, presenta su programa de investigación para los años por venir.

En consonancia con *La arqueología del saber*, la hipótesis general de Foucault es

> que en toda sociedad la producción de discursos es a la vez controlada, seleccionada, organizada y distribuida por determinados procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar la aleatoriedad de su acontecimiento y evitar su pesada y temible materialidad (Foucault, 1986a: 10-11; *5*).

Algunos de estos procedimientos se ejercen desde el exterior —como los que ya hemos señalado respecto de quién puede hablar, acerca de qué y en cuáles circunstancias—, pero también, sostiene Foucault, a través de la oposición entre la razón y la locura. El discurso de los locos, en efecto, no puede circular del mismo modo que aquel considerado razonable. Otros procedimientos ejercen su control dentro del orden discursivo mismo. Así, por ejemplo, el comentario, como práctica discursiva, busca limitar la producción de nuevos discursos al sentido que se encuentra escondido en los textos y que se trata precisamente de comentar. Las disciplinas (como la matemática o la física, por ejemplo) funcionan de manera inversa. En este caso, la producción de discursos es limitada mediante las reglas que permiten y exigen formar enunciados nuevos y que no sean la repetición de algo ya dicho. Junto con estos procedimientos de control y producción de discursos, Foucault sitúa también aquellos cuya finalidad consiste en establecer la manera en que los discursos pueden circular o cómo es posible apropiarse de ellos: los grupos religiosos y doctrinales o los sistemas pedagógicos.

Cada uno de estos procedimientos o, en general, el sistema de exclusiones que rigen el orden del discurso encuentran apoyo, según Foucault, en algunos temas clásicos de la filosofía: la idea de un sujeto fundador, de una experiencia originaria y de una mediación universal. En relación con un sujeto considerado como fundador del sentido, la finalidad del discurso queda reducida a ser la expresión de su interioridad: pensamientos, recuerdos, sentimientos. En el caso de la experiencia originaria, al contrario, se supone que el orden del discurso se limita a ser la

explicitación de un sentido que ya existe en las cosas y, por ello, basta con leerlo para poder decirlo. La mediación universal, en cambio, no parte ni del papel fundacional del sujeto ni de la presencia previa del sentido en las cosas; supone que, a través de las formas de intercambio de discursos (diálogos, discusiones, réplicas), se asciende hasta una instancia, la de la razón o el logos, que los trasciende a todos. A partir de estos temas clásicos de la filosofía, el discurso, «al ponerse del lado del significante, se anula en su realidad» (Foucault, 1986a, 51; *31*); o, con otras palabras, los signos terminan siendo finalmente sólo signos, marcas de otra cosa, como el sujeto, la experiencia o la razón.

La tarea que Foucault se propone consiste, por ello, en devolver a los signos su realidad de discursos. Para lograrlo, busca llevar a cabo una serie de operaciones: considerar, por ejemplo, el comentario o las disciplinas ya no como fuentes del discurso sino como formas de limitación (principio de inversión); ocuparse de los discursos como prácticas históricas cambiantes que no están regidas por la forma de ninguna palabra definitiva (principio de discontinuidad); en lugar de considerar el discurso como expresión del sentido de las cosas, abordarlo como una violencia que ejercemos sobre ellas (principio de especificidad); y, finalmente, no partir del sujeto para descubrir el sentido y la estructura del discurso, sino de los discursos mismos (principio de exterioridad).

*

En el grupo de los procedimientos de limitación de la producción de discursos que se ejercen desde afuera del orden discursivo, junto con las prohibiciones que se expresan en las formas del ritual o el tabú y la distinción entre locura y razón, Foucault incluye también la oposición entre lo verdadero y lo falso. Ella constituye, afirma, un sistema histórico, modificable e institucionalmente coercitivo (Foucault, 1986a: 16; *9*). Nos encontramos, en este sentido, con diferentes distribuciones de los límites entre lo verdadero y lo falso o, según su propia expresión, con diferentes morfologías de la voluntad de verdad. La verdad tiene, entonces, su propia historia. Este es, precisamente, el tema del primer curso en el Collège de

France, *Lecciones sobre la voluntad de saber* (dictado entre diciembre de 1970 y marzo de 1971, pero publicado recién cuarenta años más tarde, en 2011). Dos figuras mayores, Nietzsche y los sofistas, y una contrafigura, Aristóteles, estructuran la exposición de Foucault, cuya intención es «establecer una teoría de la voluntad de saber que pueda servir de fundamento a los análisis históricos» que ha llevado a cabo hasta ese momento (Foucault, 2011: 3).

Respecto de Aristóteles, Foucault se detiene en las clásicas primeras líneas de la *Metafísica*, donde se afirma que los hombres desean saber por naturaleza y, como prueba de ello, se remite al placer que produce el conocimiento que nos suministran los sentidos, como el tacto o la vista, independientemente de su utilidad. Más adelante, Aristóteles concluye que la sabiduría, en la que el hombre encuentra la felicidad, consiste en una verdad que no buscamos porque nos sea útil, sino por sí misma. A esta morfología de la voluntad de saber, Foucault opone la de los sofistas y la de Nietzsche. Para los sofistas, en efecto, el discurso funciona como un instrumento de lucha cuya finalidad es vencer al adversario. Por ello, lo que realmente les importa es la existencia de los enunciados, que las palabras han sido pronunciadas y «pueden ser repetidas y recombinadas» (Foucault, 2011: 59). Nietzsche, por su parte, ha mostrado que ni el conocimiento ni la verdad son naturales para el hombre, sino una invención útil.

En consonancia con esta idea nietzscheana de invención de la verdad y del conocimiento, Foucault luego se detiene exhaustivamente en el análisis de la práctica judicial en la Grecia antigua, en particular, en el análisis del momento y las razones por las que se pasó de una búsqueda de la verdad a través del enfrentamiento entre quienes contienden acerca de una determinada causa a la verdad concebida como un saber de lo justo, es decir, acerca del orden y la medida de las cosas. En este contexto de transformaciones de la morfología de la voluntad de verdad, Foucault ubica la figura de Edipo, insistiendo en que lo que está verdaderamente en juego en el personaje de la tragedia no es la dimensión de lo inconsciente, sino todo lo contrario, el enfrentamiento entre esas distintas morfologías de la verdad en pugna en la época de Sófocles. Mediante la contraposición de las figuras de los sofistas y de Nietzsche a la de Aristóteles, Foucault busca definir su

propia posición acerca de lo que debemos entender por saber. En este sentido, sostiene, cuando hablamos de voluntad de saber, debemos entender por saber «lo que se debe arrebatar a la interioridad del conocimiento, para encontrar en él el objeto de un querer, la finalidad de un deseo, el instrumento de una dominación, la apuesta en una lucha» (Foucault, 2011: 18).

En esta misma perspectiva, abierta por *El orden del discurso* y las *Lecciones sobre la voluntad de saber*, se encuadran las cuatro conferencias dictadas por Foucault en mayo de 1973 en la Universidad Católica de Río de Janeiro y publicadas con el título de *La verdad y las formas jurídicas*. En ellas se retoman los temas de su primer curso: el conocimiento como invención, el análisis de la figura de Edipo, la historia de la práctica judicial en Grecia, etc. La hipótesis general afirma que existen «dos historias de la verdad». Por un lado, existe una historia interna, intradiscursiva, en el sentido de que la verdad se corrige a partir de las reglas de formación de los discursos verdaderos, como sucede, por ejemplo, en la historia de las ciencias. Por otro lado, tenemos una historia externa de la verdad, extradiscursiva, que describe las prácticas sociales a partir de las cuales se forman determinados dominios del saber (Foucault, 1994: t. II, 540-541; *1999b: 172*).

En relación con esta historia extradiscursiva de la verdad, al analizar la evolución de las prácticas judiciales entre el Medioevo y el Renacimiento, Foucault se ocupa de la *inquisitio* (investigación), instaurada a partir del Imperio carolingio, en la que el establecimiento de la verdad por parte de la autoridad estatal o eclesiástica se lleva a cabo a través de testigos y mediante la aserción de los hechos. Para Foucault, este modelo de poder político-judicial ha servido de matriz para el surgimiento de las ciencias empíricas (Foucault, 1994: t. II, 586). En el mismo sentido, más tarde sostendrá que los dispositivos disciplinarios de vigilancia, particularmente la práctica disciplinaria del examen, han servido de matriz para la formación de las ciencias humanas (Foucault, 1987: 187; *216*; y 1994: t. III, 37; *1999b: 323*).

*

Una comparación sumaria de *La arqueología del saber*, por un lado, y *El orden del discurso* y las *Lecciones sobre la voluntad de saber*, por otro, muestra el desplazamiento en el pensamiento foucaultiano que se produce a partir de la elaboración de la cuestión del poder o, mejor dicho, de las relaciones entre discurso y poder. Como señalamos, ello no significa que esta cuestión no haya estado presente en los trabajos precedentes, pero tampoco que el abordaje de las relaciones entre discurso y poder haya llegado a una formulación definitiva. Por ejemplo, Foucault terminará distanciándose de Nietzsche cuando relativice las nociones de guerra y lucha, y defina en términos de gobierno y gubernamentalidad el cuadro general de sus investigaciones sobre el poder. En el mismo sentido, en sus últimos cursos, cuando vuelva ampliamente sobre los autores de la Antigüedad clásica en relación con el lenguaje, su atención dejará de centrarse en la concepción pragmática del discurso que caracteriza a los sofistas, para focalizarse en la relación entre discurso y verdad. Los dos últimos cursos en el Collège de France están dedicados, como veremos, a esa forma del decir verdadero que los griegos llamaban parresía. Pero, para llegar hasta aquí, primero es necesario recorrer el análisis foucaultiano de los dispositivos modernos de poder, pues en estos dispositivos Foucault descubrirá la relevancia y el alcance de las nociones de gobierno y decir verdadero.

Resulta necesario insistir, como lo ha hecho frecuentemente nuestro autor, en que su propósito no es elaborar una teoría acerca del poder. Sus investigaciones de estos años describen más bien, por ejemplo, cómo funciona el poder de castigar o de curar en los siglos XVIII y XIX, pero no buscan encontrar una respuesta a la pregunta ¿qué es el poder? Al mismo tiempo, junto con este trabajo descriptivo, su preocupación también ha sido la de elaborar y poner a prueba las categorías apropiadas para describir los dispositivos de poder. Como ya había sucedido respecto de la metodología arqueológica, nos encontramos con algunas nociones cuyo valor descriptivo es criticado o puesto entre paréntesis: ley, soberanía y represión. Y también,

con otras, como las de lucha y guerra, que son puestas a prueba, pero finalmente, como ya señalamos, dejadas de lado. De este modo, encontramos cuatro hipótesis acerca del funcionamiento del poder, que representan a los grandes interlocutores de las investigaciones foucaultianas de estos años: la hipótesis Lévi-Strauss (oposición entre el poder que excluye y el que asimila), la hipótesis Hobbes (poder-ley-soberanía), la hipótesis Reich[9] (poder-represión) y la hipótesis Nietzsche (poder-lucha-guerra).

2. La época del panoptismo

> El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo.
>
> Foucault (*Vigilar y castigar*, 36)

En 1974, nuevamente en Río de Janeiro, Foucault dicta un ciclo de conferencias acerca de la historia de la medicina y de sus funciones en la sociedad contemporánea. En la segunda, titulada «El nacimiento de la medicina social», esboza una tesis en torno a la cual girarán gran parte de sus investigaciones de los años sucesivos: «Para la sociedad capitalista, lo que importaba era ante todo lo biopolítico; lo biológico, lo somático, lo corporal» (Foucault, 1994: t. III, 210; *1999b: 366*). A partir de entonces y hasta 1979, la descripción de los dispositivos de poder centrados en el gobierno del cuerpo de los individuos y de las poblaciones será el tema central de sus libros y cursos.

*

El curso de los años 1972-1973, el tercero de los dictados por Foucault en el Collège de France, se titula *La sociedad punitiva*; junto con el del año precedente, *Teorías e instituciones penales* (todavía inédito), aborda los temas que luego serán retomados en *Vigilar y castigar*.
Al inicio de *La sociedad punitiva*, Foucault afronta una de las hipótesis acerca del poder respecto de las cuales busca distanciarse: la hipótesis que atribuye a Lévi-Strauss, quien en *Tristes trópicos*, guiado por una metáfora digestiva, opone las sociedades antropofágicas, que asimilan las fuerzas peligrosas y hostiles, a las antropoémicas, es decir, aquellas que las vomitan. Nuestra sociedad pertenecería a esta segunda categoría. Una de la preocupaciones mayores de Foucault en este curso es, precisamente, llevar a cabo una crítica de la noción de exclusión. En primer lugar, porque es demasiado amplia y, por ello, poco útil para un abordaje analítico de los mecanismos específicos de poder. En segundo lugar porque, precisamente, cuando se estudian analíticamente los procedimientos histórico-políticos de exclusión, estos no se oponen a las técnicas de asimilación: «no hay exilio ni encierro que no comporte, además de lo que se caracteriza de manera general como expulsión, una transferencia, una reactivación de este poder que impone, constriñe y expulsa» (Foucault, 2013e: 4-5).

Desde esta perspectiva, distingue cuatro tácticas penales: excluir, imponer una compensación, marcar y encerrar. La tarea que se propone en *La sociedad punitiva* es estudiar las formas de ejercicio del poder que se encuentran efectivamente en juego en cada una de estas tácticas, sobre todo en la última. De este modo, se sirve de la penalidad como un analizador del poder (Foucault, 2013e: 13).

*

Vigilar y castigar está enteramente dedicado al estudio de los dispositivos disciplinarios, es decir, en el sentido estricto en que el término «disciplina»

es utilizado en este trabajo, al conjunto de técnicas y procedimientos con los cuales se busca producir cuerpos políticamente dóciles y económicamente rentables (Foucault, 1987: 223; *255*). La genealogía de los dispositivos disciplinarios comienza por la oposición entre dos modelos punitivos. Por un lado, el ilustrado por el terrible suplicio en el que Damiens, el 2 de marzo de 1757, es descuartizado públicamente luego de atenazarle las tetillas, arrojarle sustancias hirviendo sobre las partes desgarradas y cortarle con un puñal los tendones que unían los miembros al cuerpo. Por otro, el elaborado por Léon Faucher en 1838, con un horario que reglamenta el empleo del tiempo en una casa de detención de jóvenes en París: nueve horas de trabajo, desde las cinco en verano y las seis en invierno, descanso, comidas, estudio y prácticas religiosas perfecta y regularmente escandidas. Más allá de las apariencias, no son las ideas o los sentimientos humanistas los que explican este cambio. Según Foucault, en el lapso de los setenta y cinco años que separan estas dos formas de castigo, asistimos más bien a un doble proceso de transformación: la desaparición del espectáculo punitivo, pues la pena se va a desplazar de la intensidad visible del sufrimiento a la conciencia abstracta de la certeza de ser castigado, y una modificación mayor en la finalidad explícita del sistema judicial que, en lugar de castigar, ahora dice que busca corregir y curar. Con estas transformaciones, aunque la distinción entre lo permitido y lo prohibido siga vigente, el funcionamiento del sistema judicial-carcelario deja de estar centrado principalmente en la determinación del crimen y se orienta hacia el alma del delincuente. Nuevos saberes, como la psiquiatría y la psicología, y nuevos personajes, como los peritos forenses, comienzan a formar parte del sistema judicial-carcelario. El suplemento de poder, las formas excedentes de su ejercicio (Foucault, 1987: 34; *38*), ya no se manifiesta en el exceso de fuerza física que a través de los verdugos enfrentaba al cuerpo del supliciado con el soberano, sino en ese elemento incorporal en el que es posible conocer y manejar la sustancia y la dinámica de la criminalidad, y sobre todo su peligrosidad. En otros términos, el objeto de este nuevo dispositivo punitivo ya no es simplemente el cuerpo de los individuos, sino su vida o, mejor dicho, su cuerpo a través del alma.

El objetivo de *Vigilar y castigar*, sostiene Foucault, es escribir «una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar» (Foucault, 1987: 27; *32*); por ello, aunque el subtítulo de esta obra sea *El nacimiento de la prisión*, su alcance es mucho más amplio. Ella es, en efecto, una genealogía de la sociedad disciplinaria moderna. Se trata, en definitiva, de una historia política del cuerpo y, más precisamente, del capítulo de esa historia en el que se describen, sin formulaciones continuas y sistemáticas, saberes y tecnologías que, dispersos entre las grandes instituciones y la materialidad de los cuerpos, conforman una microfísica del poder (Foucault, 1987: 31; *36*).

*

Hacia finales del siglo XVIII se pone en marcha un amplio movimiento de reformas en torno a los principios y las técnicas del castigo. Es la época de los grandes «reformadores»: Beccaria, Servan, Dupaty, Duport, Pastoret, etc. La estrategia general de este movimiento ha sido lograr mayor regularidad y eficacia en el castigo, de manera de hacerlo menos costoso política y económicamente. Por un lado, la práctica de los suplicios era objeto de cuestionamientos desde hacía algunas décadas y sus efectos muchas veces eran contrarios a los buscados. El pueblo, de hecho, a veces celebraba la resistencia y el coraje de los condenados o se sublevaba contra la brutalidad de un poder del que también él, finalmente, era o podía ser víctima. Por otro lado, con las formas del capitalismo naciente en la sociedad burguesa, los delitos contra la propiedad y sobre todo las nuevas formas de fraude empezaron a tener más importancia que los delitos de sangre. Resultaba necesario castigar mejor pero, a fin de evitar la reincidencia y prevenir esas nuevas formas de ilegalidad, también castigar más. La gran reforma del derecho penal no nace por ello de la sensibilidad hacia la crueldad de las penas, de ese humanismo tantas veces celebrado, sino de una nueva sensibilidad de la sociedad respecto de la gravedad de los delitos que la afectan y de la forma de hacerles frente; en definitiva, de un cálculo económico y político de la función punitiva.

Pero la prisión, como forma general y esencial del castigo, no surgió de manera directa e inmediata del movimiento de los reformadores. Más allá de los puntos de convergencia, en particular la idea de moderar y singularizar la pena en relación con el delito cometido, había varios aspectos en los que el modelo punitivo propuesto por los reformadores no se condecía con la institución carcelaria. En los reformadores, la dimensión pública del castigo era fundamental para manifestar la aflicción por el hecho de que el pacto sobre el que se funda la sociedad —el respeto de las leyes— había sido violado y se veían obligados a privar a un ciudadano de su libertad. Para ello, los castigos apropiados para los condenados eran no sólo los trabajos públicos, como la construcción de caminos, sino también el peregrinaje por los lugares donde podían ser vistos —como las minas, los puertos o ese imaginario Jardín de la Ley que las familias podrían visitar en sus paseos dominicales—, acompañados de discursos moralizadores. El mecanismo punitivo de los reformadores se apoyaba, pues, en la representación. El cuerpo era, finalmente, un medio de manifestación de las ventajas y desventajas de la ruptura del pacto social. En pocas palabras, los reformadores no se imaginaban una institución cerrada como la cárcel, sino todo lo contrario, una dimensión del castigo correlativa del cuerpo mismo de la sociedad, una ciudad punitiva. En el modelo de la cárcel, en cambio, las relaciones entre el orden de las representaciones y el cuerpo se invierten. El punto de aplicación de la pena es el propio cuerpo y las representaciones se convierten en un instrumento; pues el objetivo del dispositivo carcelario no es reconstituir el sujeto jurídico del pacto, sino producir cuerpos dóciles y obedientes. En lugar de una ciudad punitiva, nos encontramos entonces con una institución coercitiva.

Ahora bien, ¿cómo sucedió que, de esos tres modelos punitivos (los suplicios, la ciudad punitiva y la institución coercitiva), fuera la cárcel la que terminara imponiéndose en las primeras décadas del siglo XIX? La pregunta resulta particularmente significativa, puesto que, desde sus inicios, la cárcel siempre fue una institución criticable y criticada, en particular por su incapacidad para lograr la adaptación y resocialización de los condenados. La respuesta de Foucault remite a una serie de procesos que hicieron de la sociedad europea del siglo XIX una sociedad disciplinaria o,

retomando el célebre trabajo de Jeremy Bentham, una sociedad panóptica (Foucault, 1987: 219 y ss.; *251 y ss.*). La cárcel es, en definitiva, uno más de sus engranajes. Estos procesos pueden resumirse brevemente en torno a tres ejes centrales. En primer lugar, la necesidad de ajustar entre sí los movimientos de acumulación de capital y de acumulación de cuerpos, propios de la civilización urbana y las nuevas formas de producción. En este sentido, el capitalismo y el poder disciplinario fueron, al menos en el siglo XIX, las dos caras de una misma moneda. En segundo lugar, aunque sus mecanismos no se desprendan de manera directa y ni siquiera necesaria de las instituciones jurídicas, en los hechos, el poder disciplinario resulta complementario de una concepción social fundada en un principio abstracto de igualdad de derechos, porque para poder funcionar requería de la normalización de la vida de los individuos. La ley, en pocas palabras, sólo puede garantizar la libertad para los individuos normales. En tercer lugar, los mecanismos de la sociedad disciplinaria permitieron la formación de nuevos saberes que, a su vez, fortalecieron los mecanismos disciplinarios.

No puede sorprendernos entonces, afirma Foucault, que la prisión se asemeje a las fábricas, los cuarteles, las escuelas y los hospitales (Foucault, 1987: 229; *261*). En todas estas instituciones encontramos los mismos mecanismos de esa nueva tecnología de poder que atraviesa la sociedad europea del siglo XIX, las disciplinas. La inserción de la cárcel en el funcionamiento general de la sociedad explica su éxito y también su supervivencia institucional. Y, en este sentido, una de sus contribuciones más propias es la producción de formas de delincuencia que pueden ser integradas a los mecanismos sociales del control disciplinario.

A partir de las primeras décadas del siglo XIX, aquello que define el encierro carcelario no es la privación de la libertad como resultado de la aplicación judicial de la ley penal sino, más precisamente, el modo en que la privación de la libertad se conjuga con esas prácticas disciplinarias de normalización de los individuos que, en sí mismas, como ya señalamos, no son una consecuencia inmediata y necesaria de la aplicación de la ley. La relevancia de la cárcel radica en que, de manera paradigmática, ella nos muestra la superposición entre la ley y la norma que define a las sociedades modernas.

*

En *La sociedad punitiva*, su curso de 1972-1973, Foucault se interroga acerca de la emergencia del término «penitenciario» a propósito del régimen carcelario moderno, en el que se conjugan la pena impuesta por el sistema judicial con una pena, de orden moral, que sería la penitencia por una falta. En esta conjunción es necesario ver una penetración de la moral cristiana en el sistema judicial: el criminal es visto como un pecador. De este modo, el conocimiento del criminal se convierte en un problema central (Foucault, 2013e: 92-94). Ello no significa, sin embargo, que Foucault sostenga, como otros han afirmado, que exista una línea de continuidad entre los conventos y las prisiones. En los conventos, en efecto, se busca evitar las contaminaciones del mundo, manteniéndolo fuera de sus muros; en las cárceles, por el contrario, se trata de mantener a los individuos adentro, para evitar que contaminen el mundo exterior (Foucault, 2013e: 87). Para Foucault, lo penitenciario (la culpabilización moral y la correlativa exigencia del conocimiento del alma del culpable) es «un fenómeno mucho más amplio que el encarcelamiento; se trata de una dimensión general de todos los controles sociales. […] Toda la sociedad conlleva el elemento de lo penitenciario, del que la prisión es sólo una formulación» (Foucault, 2013e: 104).

*

El siglo XIX ha fundado la época del panoptismo.

Foucault (*Dits et écrits II*, 466)

Las disciplinas no son, por cierto, una invención moderna, las encontramos antes en los cuarteles y, mucho más temprano, en los conventos. Pero, a partir de finales del siglo XVIII, los dispositivos disciplinarios sufren una serie de transformaciones. Ya no son una manera de neutralizar los peligros y trastornos que presentaban los agrupamientos inútiles y agitados; de ahora en más cumplen una función positiva: aumentar la utilidad de los individuos. Ellos dejan de estar circunscritos a los límites institucionales y se diseminan por toda la sociedad. Al mismo tiempo, son también objeto de apropiación por parte del Estado, por ejemplo, a través de la formación de un sistema policial centralizado. Sin embargo, sostiene Foucault,

> la «disciplina» no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato; es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, que comporta todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de objetivos; es una «física» o una «anatomía» del poder, una tecnología (Foucault, 1987: 217; *248*).

En pocas palabras, la disciplina es un dispositivo, es decir, una red de relaciones entre elementos heterogéneos (instituciones, construcciones, reglamentos, discursos, leyes, enunciados científicos, disposiciones administrativas) que surge con vistas a una determinada finalidad estratégica (en este caso, la producción de individuos políticamente dóciles y económicamente rentables) y cuyo funcionamiento y cuyos objetivos pueden modificarse para adaptarse a nuevas exigencias. El dispositivo disciplinario funciona sobre la base de una serie de técnicas. En primer lugar, la distribución de los cuerpos en un espacio cuadriculado y articulado, definido en relación con una determinada función y ordenado en términos clasificatorios: cada preso en su celda, cada enfermo en su cama, cada alumno en su pupitre, cada empleado en su escritorio o junto a su máquina. En segundo lugar, el control de la actividad mediante el horario y el ajuste de los comportamientos y gestos a la temporalidad de un proceso. En tercer

lugar, la organización genética del tiempo, mediante la segmentación de la temporalidad de un proceso y la serialización de actividades repetitivas y sucesivas. Y, finalmente, la composición de las series temporales mediante una estricta línea de mando. Cada una de estas técnicas define las características propias de la individualidad disciplinaria: celular, genética, orgánica y combinatoria. Estas técnicas se sirven de una serie de instrumentos precisos, cuyo engranaje fundamental es la norma: la vigilancia jerárquica, la sanción y la práctica del examen que combina la vigilancia con la sanción.

Las técnicas disciplinarias nos muestran entonces cómo la ley y la norma, más allá de su complementariedad, funcionan de manera diferente. La ley discrimina entre lo permitido y lo prohibido, remite la conducta de los individuos a una serie de códigos en los que se establece esta diferencia, y persigue separar a quienes no se adecuan a lo legalmente establecido. La norma, en cambio, se mueve en relación con un campo de comparación en el que hay una mayor o menor adecuación respecto de lo que se considera óptimo; para establecer este patrón de referencia, no se sirve de códigos, sino de saberes y, finalmente, no busca separar a unos de otros, sino adecuar y homogeneizar, normalizar. En este sentido, la institución carcelaria, el hospital o la escuela, aunque temporalmente encierren, no son estrictamente hablando formas de exclusión, sino prácticas de normalización inclusiva. Por ello,

> se puede oponer la reclusión del siglo XVIII, que excluye a los individuos del círculo social, a la reclusión del siglo XIX, que tiene por función sujetar a los individuos en los aparatos de producción, formación, reforma o corrección (Foucault, 1994: t. II, 614; *1999b: 248*).

Según Foucault, estas últimas no son instituciones que excluyen sino que secuestran. En cuanto tales, es posible distinguir en ellas al menos dos funciones mayores. En primer lugar, sujetar el tiempo de la vida al tiempo de la producción. Los individuos están ocupados todo el tiempo en actividades productivas, incluso cuando se trata de la diversión y del descanso. En

segundo lugar, ejercen una función de control que no coincide con la institucionalmente establecida. La escuela no sólo enseña o el hospital no sólo cura; ejercen un control indirecto sobre la existencia, en particular a propósito del cuerpo, la sexualidad y las relaciones interpersonales. Las instituciones de secuestro son, por ello, instituciones indiscretas. A través de este suplemento de control, producen lo social en el sentido de lo normal (Foucault, 2013e: 216-220).

*

El panóptico define el principio general de esta nueva dinámica de poder de las sociedades de normalización disciplinaria que podría considerarse una invención tecnológica equivalente a la máquina de vapor en el proceso productivo (Foucault, 1994: t. III, 35; *1999b: 321*). Su modelo arquitectónico ha sido descripto por Bentham como una construcción en forma de anillo con una torre en el centro. En la periferia circular se halla el espacio asignado a cada cuerpo (por ejemplo, las celdas de una prisión) y, en la torre central, quienes ejercen las funciones de vigilancia y control. El panóptico es, en su esencia, una táctica arquitectónica para distribuir la mirada en el espacio. Quienes habitan la periferia son vistos, pero no pueden ver a quienes ocupan la parte central; y a la inversa, quienes ocupan la parte central, ven sin ser vistos. El éxito del modelo depende de la invisibilidad del poder de vigilar que se vuelve eficaz en sus resultados y económicamente eficiente en su instrumentación. Dado que el vigilado no puede ver si es efectivamente vigilado pero es consciente de esa posibilidad, la vigilancia se vuelve continua en sus efectos, aunque sea discontinua en su ejercicio. De este modo, la relación de vigilancia termina finalmente introyectándose: cada uno se convierte en el normalizador de sí mismo.

Con el panoptismo asistimos, según Foucault, a una inversión del eje político de la individualización. Retomando los términos de Nikolaus Julius, autor de *Lección sobre las prisiones* (1827), este cambio se ejemplifica como la transformación de una civilización del espectáculo en una civilización de la vigilancia. En los mecanismos de la soberanía, en efecto, el poder funciona como un espectáculo: el personaje mayormente

individualizado es el rey, con sus insignias, cortejos y conmemoraciones. En los dispositivos disciplinarios, quienes son objeto de individualización son los antiguos súbditos. La mirada se ejerce ahora de manera descendente, especialmente, sobre los niños, los locos o los delincuentes. Y, cuando se quiere individualizar al hombre sano y adulto, se lo interroga acerca de lo que hay en él de infantil, enfermo o peligroso. En el lugar de Lanzarote, un personaje épico, nos encontramos ahora, afirma Foucault, con el presidente Schreber y las memorias de un enfermo psiquiátrico (Foucault, 1987: 195; *224*). Sin embargo, esta inversión del eje de visibilidad del poder no ha de ser interpretada en términos simplemente negativos sino productivos, como un mecanismo de formación de individualidades normales.

En este sentido nuestro autor afirma:

> todas las ciencias, análisis o prácticas con el radical «psico» tienen su lugar en esta inversión histórica de los procedimientos de individualización. El momento en el que se pasó de los mecanismos histórico-rituales de formación de la individualidad a los mecanismos científicos disciplinarios, en el que lo normal relevó a lo ancestral, y la medida desplazó al estatus, sustituyendo así la individualidad del hombre memorable por la del hombre calculable, es el momento en el que las ciencias del hombre se hicieron posibles (Foucault, 1987: 195; *224*).

Como vemos, el hombre del humanismo ya no es el producto de una mutación epistémica, de un cambio en la disposición del saber, como en *Las palabras y las cosas*, sino un producto de la moderna sociedad de normalización disciplinaria.

*

El curso de Foucault de los años 1973-1974 se titula *El poder psiquiátrico*. Luego de brindar algunas indicaciones de método, como lo hace en *Vigilar y castigar*, la exposición parte también de la contraposición entre los mecanismos de la soberanía y los de la disciplina. Pero, esta vez, no

encontramos dos escenas, contrapuestas y distantes entre sí, sino una: la curación del rey Jorge III de Inglaterra. En ella asistimos a una especie de destitución del soberano por parte de un médico, Francis Willis, que actúa a través de sus colaboradores: se le declara que no es más soberano, que debe ser obediente y dócil; cuando tiene ataques de delirio o conductas agresivas, se lo desviste, se lo arroja sobre un pila de colchones, se lo lava con una esponja, se le cambian los vestidos… No se trata del enfrentamiento entre dos soberanos, sino de la sustitución de un poder por otro. Este poder es «anónimo, sin nombre ni rostro», está «repartido entre varias personas» y «se manifiesta por el carácter implacable de un reglamento que ni siquiera se formula, puesto que, en el fondo, no dice nada» (Foucault, 2003: 23; *38*). La macrofísica de la soberanía se sustituye por la microfísica disciplinaria.

La lección del 21 de noviembre de 1973 está enteramente dedicada a la descripción y sobre todo a la contraposición de estas dos físicas del poder. Haciendo explícito el sentido en que debemos hablar de microfísica, Foucault caracteriza el poder disciplinario como

> una determinada forma de algún modo terminal, capilar, del poder, un último relé; una determinada modalidad por la cual el poder político, los poderes en general, vienen, en última instancia, a tocar los cuerpos, asirlos, hacerse cargo de los gestos, los comportamientos, los hábitos, las palabras. […] Dicho de otra manera, pienso que el poder disciplinario es una determinada modalidad, específica de nuestra sociedad, de lo que se podría llamar el contacto sináptico cuerpo-poder (Foucault, 2003: 42; *59-60*).

La escena de Jorge III es la primera de una serie que jalona la exposición de Foucault acerca de la historia de la psiquiatría a lo largo del siglo XIX. Luego nos encontramos con otras, como la escena del tratamiento moral de François Leuret, donde se muestra la obligación que tiene el enfermo de escuchar al médico y de aprender el uso imperativo del lenguaje siendo objeto de órdenes y disposiciones, la imposición de una vestimenta grotesca y de una alimentación racionada, la exigencia de contar su vida y reconocer su lugar en la sociedad; la escena de la hipnosis como técnica reintroducida

en Francia por Paul Broca en cuanto instrumento para disponer de las conductas del enfermo y las escenas de curación de la histeria en torno a la figura de Jean-Martin Charcot y, finalmente, las escenas antipsiquiátricas de Joseph Babinski y del diván de Freud, que buscan reducir al mínimo las intervenciones del médico.

Como en *Vigilar y castigar* respecto de la prisión, la tesis que vincula todas estas escenas es la necesidad de inscribir el funcionamiento del asilo psiquiátrico en el siglo XIX y el saber de la psiquiatría en los mecanismos del poder normalizador de las disciplinas, incluso las escenas antipsiquiátricas. Estas últimas, en efecto, a pesar de su lucha contra la institución asilar, según el análisis de Foucault, no han sido más que una estratagema para anular (Babinski) o transferirle (Freud) al enfermo el poder de producir la verdad acerca de la enfermedad, pero conservando el médico el poder absoluto sobre la enfermedad, es decir, los poderes del asilo psiquiátrico (Foucault, 1994: t. II, 685).

En el curso sucesivo, de los años 1974-1975, titulado *Los anormales*, se pone en juego la misma interpretación, pero esta vez en relación con el campo más específico de la psicopatología. Foucault expone, en efecto, una genealogía de la anormalidad en la época de las disciplinas que comienza por la figura del monstruo, en la que se manifiestan las irregularidades de la naturaleza, pasa por el individuo a corregir y concluye en la del onanista.

Al comienzo del curso, deteniéndose detalladamente en el análisis de algunos informes forenses para calificar el funcionamiento del poder, Foucault se sirve de la figura de Ubú, el personaje de las obras de Alfred Jarry. Lo ubuesco es presentado como una «categoría precisa del análisis histórico-político» (Foucault, 1999d: 12; *25*) que se refiere a la maximización de los efectos de poder, a pesar del carácter grotesco y caricaturesco de quien lo ejerce (frecuentemente un personaje mediocre, arruinado e incluso imbécil). El funcionamiento de la máquina administrativa es, en este sentido, un perfecto ejemplo. Ella nos muestra cómo el poder puede funcionar situándose en el otro extremo de la racionalidad.

3. La sexualidad: ironía de un dispositivo

> Ninguna civilización ha conocido una sexualidad más charlatana que la nuestra.
>
> Foucault (*Dits et écrits* III, 90)

Como señalamos al inicio del presente capítulo al describir los dispositivos de poder, Foucault pone en juego una serie de nociones a fin de establecer si resultan apropiadas para analizar su funcionamiento. Con este propósito, en *Vigiliar y castigar* se ocupa de mostrar cómo, en las sociedades modernas, las categorías de ley y soberanía, en suma, la concepción jurídica del poder, no es suficiente y tampoco adecuada para comprender los mecanismos del poder disciplinario. En definitiva, en la cárcel, pero también en los hospitales, las escuelas y las fábricas, esta forma de ejercicio del poder no funciona a partir de la ley, sino en torno a la norma. Por ello, tanto la distinción como la complementariedad entre la ley y la norma atraviesan esta obra de 1975, desde las primeras hasta las últimas páginas.

Un año más tarde, en *La voluntad de saber*, el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, se pone en juego otra de las categorías habituales del análisis histórico-político: la represión. Al respecto, Foucault se plantea tres preguntas: la represión sexual, ¿es una evidencia histórica?; la mecánica del poder en las sociedades modernas, ¿es esencialmente del orden de la represión?; y, finalmente, el discurso crítico contra la represión, ¿nos permite evitarla o forma parte del mismo dispositivo? (Foucault, 1986b: 18; *15-16*). Con estos interrogantes no se trata de sostener hipótesis simétricas e inversas, sino de resituar la hipótesis represiva —hipótesis a la vez histórica, teórica y política— en la «economía general del discurso sobre el sexo dentro de las sociedades modernas a partir del siglo XVII» (Foucault, 1986b: 19; *16*). No se busca, en definitiva, responder la pregunta

de si somos o no unos reprimidos sexuales; sino por qué decimos, con tanta pasión, que lo somos.

La respuesta de Foucault comienza mostrando, en primer lugar, cómo a partir del siglo XVII asistimos a una amplia proliferación de discursos en torno al sexo: en la pastoral cristiana católica y reformada, sobre todo a través de la práctica de la confesión; en la literatura escandalosa de finales del siglo XVIII, como en Sade; en las reglamentaciones policiales y administrativas; en las instituciones pedagógicas; y en la medicina. Ciertamente, esta amplia y dispersa proliferación de discursos en torno al sexo ha sido posible a partir de una estricta y minuciosa serie de limitaciones acerca de cómo hablar, con quién y en cuáles circunstancias; sin embargo, todas estas restricciones funcionaron, al mismo tiempo, como mecanismos de incitación y producción discursiva. Por ello, sintetiza nuestro autor, «lo propio de las sociedades modernas no es que condenaron el sexo a permanecer en la sombra, sino que siempre se dedicaron a hablar de él, pero haciéndolo valer como un *secreto*» (Foucault, 1986b: 49; *38*). En segundo lugar, se muestra cómo esta explosión discursiva de los siglos XVII y XVIII condujo, a partir del siglo XIX, a dos grandes modificaciones respecto del modelo sexual monogámico y heterosexual representado por la familia. Por un lado, este modelo sigue siendo una referencia, pero se habla cada vez menos de él y, por otro, se comienza a hablar de la sexualidad de los niños, de los locos, de los criminales, de los que no aman al otro sexo.

De este modo, a lo largo del siglo XIX, el sexo termina inscribiéndose en el campo del saber con la aparición de una fisiología de la reproducción y una medicina de la sexualidad, pero con registros diferentes. La primera se limita a seguir los cánones de la normatividad científica; la medicina de la sexualidad, en cambio, responde a una configuración más heterogénea. A fin de explicarla, Foucault opone dos procedimientos para producir la verdad acerca del sexo. Por un lado, la *ars erotica* (técnica erótica), en que la verdad se extrae del placer mismo. Y, por otro, la *scientia sexualis* (ciencia sexual), opuesta a la anterior, que funciona a partir del dispositivo de la confesión. La aparición de una medicina sexual en el siglo XIX fue posible a partir de la incorporación de este viejo ritual de la confesión en el marco de la cientificidad.

*

Foucault practica una suerte de escepticismo respecto de los universales antropológicos, como la locura, la delincuencia o la sexualidad, pero ello no significa que estas nociones no remitan a nada o sean sólo quimeras (Foucault, 1994: t. IV, 634; *1999a: 366*). No se trata de cosas sino más bien, retomando otro concepto foucaultiano, de realidades transaccionales (Foucault, 2004b: 301; *337*), que se forman y se modifican por el juego de un determinado dispositivo de saber-poder. En este sentido, para referirse a los conjuntos estratégicos que se forman en torno al sexo a partir del siglo XVIII, Foucault habla de dispositivo de sexualidad. Cuatro conjuntos estratégicos definen este dispositivo: la histerización del cuerpo de la mujer, la pedagogización del sexo infantil, la socialización económica y médica de la procreación y la psiquiatrización de las conductas perversas.

Ahora bien, precisamente porque se trata de una realidad transaccional, no debemos pensar la sexualidad ni como una fuerza de la naturaleza que el poder trata de reprimir ni como algo oscuro que el saber trata de descubrir (Foucault, 1986b: 139; *101*). La sexualidad tomó forma en la red de relaciones surgidas de la incitación a hablar, de la consecuente intensificación de los placeres, de las formas de conocimiento que se suscitaron y de los controles que se establecieron al respecto. De ahí que Foucault concluya *La voluntad de saber* afirmando: «Ironía de este dispositivo, nos hace creer que en él está en juego nuestra "liberación"» (1986b: 211; *152*).

*

El interés de Foucault en el dispositivo de la confesión va mucho más allá de la necesidad de explicar el desfase entre la fisiología de la reproducción y la medicina de la sexualidad. En efecto, la presencia de este dispositivo remite a localizaciones múltiples y amplios dominios, además de las prácticas religiosas y de la medicina de la sexualidad, las instituciones pedagógicas,

el aparato judicial, la psiquiatría, la psicología, el psicoanálisis, etc. En sus palabras, «la confesión fue, y continúa siendo todavía hoy, la matriz general que rige la producción del discurso verdadero acerca del sexo» (Foucault, 1986b: 84; *63*), «el hombre, en Occidente, se ha convertido en un animal que confiesa [*bête d'aveu*]» (1986b: 80; *60*). Por ello, repetidas veces, como veremos más en detalle en el próximo capítulo, Foucault vuelve sobre la historia, el significado y el alcance del dispositivo confesional.

Así, el mencionado curso de 1974-1975, *Los anormales*, se detiene en los desarrollos de la pastoral cristiana en la época de la Reforma y de la Contrarreforma a partir del siglo XVI, para mostrar de qué modo, mediante las prácticas de la confesión y la dirección de conciencia, el cuerpo fue descalificado y culpabilizado como carne, es decir, como cuerpo atravesado por el deseo libidinoso. Los manuales de confesión y de dirección de conciencia muestran con claridad cómo el deseo y particularmente el deseo sexual fue hilvanado el cuerpo (Foucault, 1999d: 175; *181*). En estos manuales se ve la necesidad de rastrear, exhaustivamente, la génesis del deseo sexual, establecer cómo este había asaltado el pensamiento, determinar los movimientos de la voluntad que habían acompañado esas sensaciones y esos pensamientos, etc. En este contexto, Foucault sitúa la epidemia de poseídos y, sobre todo, de poseídas del siglo XVII —de la que la de Loudun, estudiada magníficamente por Michel de Certeau, fue sin duda de las más impactantes— como una forma de resistencia corporal a la pastoral de la carne. Y muestra cómo el recurso a la medicina, por parte de la Iglesia, para afrontar las convulsiones de los endemoniados, aparece entonces como una de las primeras formas de la neurología moderna.

4. El gobierno de la población

Vivimos en la época de la gubernamentalidad.

Foucault (*Dits et écrits III*, 656)

En la parte final de *La voluntad de saber*, titulada «Derecho de muerte y poder sobre la vida», Foucault retoma, por primera y única vez en sus libros publicados en vida, dos términos que había introducido en sus conferencias en Río de Janeiro de 1974: «biopoder» y «biopolítica». En estas páginas, a diferencia del resto del libro, la cuestión del poder ya no es abordada en relación con la categoría de represión, sino de soberanía. En efecto, Foucault comienza hablando del antiguo derecho soberano de hacer morir y dejar vivir, de un poder que se ejerce de manera directa sobre la muerte e indirectamente, a través de la muerte, sobre la vida. A partir de la Época Clásica, sostiene, toma forma un poder que funciona de manera inversa, un poder de hacer vivir o dejar morir, el biopoder. A fin de presentar la novedad introducida por el biopoder, Foucault dirá que, si el hombre «durante milenios fue lo que era para Aristóteles, un animal viviente y, además, capaz de una existencia política, el hombre moderno es un animal en cuya política está en juego su propia vida de ser viviente» (Foucault, 1986b: 188; *135*). Mientras que el poder soberano expone la vida a la muerte, el biopoder, en cambio, se ejerce de manera positiva sobre la vida, busca administrar y aumentar sus fuerzas, para distribuirlas en un campo de valor y utilidad.

Ahora bien, esta nueva forma de ejercicio del poder se desarrolla en dos direcciones diferentes y complementarias. Por un lado, una «anatomopolítica del cuerpo humano»: las disciplinas, la normalización del cuerpo de los individuos. Por otro, «una biopolítica de las poblaciones»: la normalización de su vida biológica (Foucault, 1986b: 183; *132*). La primera, anatómica e individualizante, toma forma a partir del siglo XVII y la segunda, biológica y orientada a la especie, más tarde, desde mediados del siglo XVIII. La sociedad moderna normalizadora es, desde esta perspectiva, «el efecto de una tecnología de poder centrada en la vida» (Foucault, 1986b: 190; *136*).

La importancia de la sexualidad radica en que ella se sitúa en el cruce entre la dimensión de las disciplinas y la biopolítica y, de este modo, permite articular los dos ejes del biopoder.

A decir verdad, las expresiones de Foucault acerca de las relaciones entre el antiguo poder soberano y el moderno biopoder, en esta parte final de *La voluntad de saber*, dejan margen para cierta ambigüedad. A veces habla de sustitución y a veces de complementariedad entre ambos poderes. En todo caso, una cosa es clara: no se trata de que de golpe uno desapareció por completo y el otro ocupó su lugar; al contrario, algunas de las consideraciones más relevantes de Foucault sobre la relación entre soberanía y biopoder conciernen, precisamente, al modo en que ambos se entrelazan, por ejemplo, a propósito de la sexualidad. En este sentido, el dispositivo de sexualidad se contrapone al dispositivo de alianza, propio de una sociedad centrada en los mecanismos de la soberanía y, por consiguiente, en la cuestión de la sangre, con su diferenciación de castas, el valor de los linajes, el orden familiar, el honor de la guerra, los suplicios, etc. La problemática del dispositivo de sexualidad es otra: salud, vitalidad del cuerpo social, utilidad de sus fuerzas. La sangre está del lado de la ley y la sexualidad, del lado de la norma (Foucault, 1986b: 195; *140*). A pesar de ello, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, sostiene Foucault, la cuestión de la sangre fue recuperada para vivificar el dispositivo de sexualidad. Nos encontramos así, por un lado, con el racismo moderno, estatal y biologizante. «El nazismo fue, sin duda, la combinación más ingenua y más astuta —y esto por aquello— de las fantasías de la sangre con los paroxismos del poder disciplinario» (Foucault, 1986b: 197; *142*). Por otro lado, en el extremo opuesto al racismo, está el psicoanálisis, que también busca reinscribir la sexualidad en los mecanismos del antiguo derecho soberano, pero estableciendo la consanguinidad prohibida como ley de la sexualidad.

*

En su largo recorrido por los dispositivos modernos de poder, además de las categorías de soberanía y represión, como ya hemos señalado, Foucault pone en juego los conceptos de lucha y guerra, es decir, la denominada «hipótesis

Nietzsche». Este es el eje del curso de los años 1975-1976, *Defender la sociedad*, contemporáneo de *La voluntad de saber*[10]. Este curso se presenta como una genealogía del discurso de la guerra de razas, para mostrar cómo este último, el concepto de raza, no tiene ni originaria ni necesariamente un sentido biológico. Como en *Vigilar y castigar* y en *La voluntad de saber*, la problemática de la soberanía sigue estando presente, pero desde una perspectiva diferente, en relación precisamente con las nociones de guerra y lucha. En efecto, con la noción de soberanía tal como aparece en el pensamiento de Thomas Hobbes se buscaba eliminar la lucha de todos contra todos que caracteriza esa situación natural previa al surgimiento del Estado, el dios mortal que ejerce el derecho soberano de hacer morir o dejar vivir. Por ello, Foucault sintetiza la apuesta de su curso diciendo que se trata de revertir la célebre sentencia de Carl von Clausewitz según la cual «la guerra es la continuación de la política por otros medios» para determinar si la política, el ejercicio del poder en el marco de la estatalidad, contrariamente a lo que sostiene Hobbes, es «la continuación de la guerra por otros medios» (Foucault, 1997a: 16; *28*).

Finalmente, en un sentido más amplio, esta genealogía del discurso de la guerra de razas es un análisis de la función política del discurso histórico. Durante siglos, sostiene Foucault, desde la Antigüedad hasta el Medioevo e incluso hasta el siglo XVII, el relato histórico estuvo emparentado con los rituales del poder. Su función fue contar los derechos del poder (historia de los reyes y los poderosos, relato de sus linajes) e intensificar sus efectos (historia de sus fascinantes proezas y su gloria). La historia era, en pocas palabras, el relato de los ejemplos vivientes de la ley, y su finalidad, además de reverenciar al soberano, era ligar a los súbditos con él y, de este modo, vincularlos entre ellos. Desde finales del siglo XVI y sobre todo a partir del XVII, aparecerá otra forma de discurso histórico, opuesto al anterior; una contrahistoria, un discurso de lucha. En este discurso, la historia de unos no es la historia de los otros. En los hechos, uno es siempre enemigo de otro y la historia de los vencidos no es la de los vencedores: la de los sajones no es la de los normandos, la de los francos no es la de los galos (Foucault, 1997a: 61; *71*). La historia ya no es, entonces, el relato de la soberanía, sino de la raza. Pero ¿qué significa raza en este contexto?, «un

conjunto de individuos reunidos por un estatus, una sociedad compuesta por cierto número de individuos que tienen sus costumbres, sus usos y sus leyes particulares» (Foucault, 1997a: 117; *129*). Este nuevo discurso histórico hunde sus raíces en la tradición judeocristiana, no en la romana —«está más cerca de la Biblia que de Tito Livio» (Foucault, 1997a: 62; *72*)—, pero ello no significa que sólo pertenezca a lo que la tradición religiosa denomina los pobres, el resto; al contrario, fue utilizado tanto por la aristocracia como por la burguesía para luchar contra el poder centralizado de las monarquías administrativas.

Foucault se detiene específicamente en las múltiples transformaciones que tuvo el discurso de la guerra de razas: en su momento constitutivo, al menos respecto de la historiografía francesa, representado por Henri de Boulainvillers (1658-1722); en sus modificaciones en la época de la Revolución, a través de las cuales se buscó disciplinar el contradiscurso histórico en favor del Estado; en la aparición de un doble registro del relato de la guerra de razas en el siglo XIX: la lucha de clases y el enfrentamiento biológico; y, finalmente, en la función del discurso de la guerra de razas en el racismo del siglo XX, en las experiencias nazi y soviética.

Acerca del totalitarismo del siglo XX, la interpretación coincide, en términos generales, con la que encontramos en *La voluntad de saber*; en el caso del nazismo, este ha sido posible a partir del biopoder. En la medida en que sus mecanismos son utilizados para ejercer el derecho soberano de hacer morir o dejar vivir, la biopolítica se convierte en una tanatopolítica, en una política de muerte (Foucault, 1997a: 228; *231*). Por ello, la intención de Foucault en *Defender la sociedad* es mostrar la importancia que tuvo el concepto de guerra de razas a partir del momento en que, con las teorías evolucionistas y de la degeneración de la especie, el concepto de raza adquirió un sentido biológico. La función de muerte del derecho soberano ya no está dirigida simplemente al enemigo político, sino al biológico. La destrucción de las otras razas, sin embargo, es sólo uno de los objetivos del racismo, el otro es la regeneración de la propia raza, para lo cual es necesario exponerla a la muerte. En resumen, nuestro autor sostiene que el racismo moderno no es ni «una vieja tradición» ni una «nueva ideología», sino «una tecnología del poder» (Foucault, 1997a: 230; *233*) en la que se

conjugan el viejo derecho soberano, los mecanismos modernos del biopoder y el discurso de la guerra de razas.

Ahora bien, según Foucault, en la experiencia política nazi, el racismo tiene un sentido propio y fundamentalmente étnico; en los Estados socialistas como la Unión Soviética, nos encontramos con un racismo también biológico, pero de tipo evolucionista, a propósito de los enfermos mentales, de los criminales y también de los adversarios políticos. En este sentido, cuando el socialismo insistió en la transformación de las condiciones económicas como condición para pasar del Estado capitalista al Estado socialista, no recurrió al racismo, pero sí lo hizo cuando se orientó al concepto de lucha contra el enemigo, como enfrentamiento físico con la clase capitalista (Foucault, 1997a: 233-234; *237*).

*

En 1977 Foucault no dictó clases en el Collège de France, pero ese año sabático fue políticamente intenso, sobre todo a propósito del caso Klaus Croissant[11]. Cuando en enero de 1978 retoma sus clases, vuelve sobre la cuestión del biopoder, y titula al curso de este año *Seguridad, territorio, población*. A nuestro modo de ver, este curso, por varias razones, reviste una importancia capital en su pensamiento. Por un lado, nos ofrece una nueva interpretación de las relaciones históricas de los diferentes dispositivos de poder, más ordenada y sin las ambigüedades que podía suscitar el vocabulario utilizado en sus trabajos anteriores. Por otro lado, introduce la noción de dispositivos de seguridad en relación con la biopolítica y la distinción entre normación y normalización. Y, finalmente, en este curso se puede seguir el vuelco del pensamiento del autor hacia la cuestión del gobierno y la gubernamentalidad. Podría decirse que en determinado momento se produce un giro —e incluso un quiebre— en la exposición, específicamente con el cambio de tema a partir de la lección del 8 de febrero de 1978. Foucault venía hablando de las problemáticas de la población y del territorio en el siglo XVIII, de las concepciones económicas de los fisiócratas y del mercantilismo, y, de pronto, en relación con la noción de gobierno, se introduce la problemática del poder pastoral en el

pensamiento griego y en las prácticas cristianas. Las últimas lecciones del curso volverán sobre el análisis de la política moderna en los siglos XVII y XVIII, pero ahora a partir de la idea de gubernamentalidad, oponiendo la gubernamentalidad política a la gubernamentalidad económica.

Como acabamos de señalar, este curso nos ofrece una nueva lectura de las relaciones históricas entre los diferentes dispositivos del poder. Foucault aclara que no se trata de identificarlos con determinadas épocas históricas, como si hubiese una época arcaica, la de la soberanía; otra moderna, la de las disciplinas; y otra contemporánea, la de la seguridad y la biopolítica. Históricamente, no hay una sucesión de estos diferentes dispositivos, sino una simultaneidad. Lo que cambia de una época a otra es el modo en que estas diferentes formas de ejercicio del poder se relacionan entre sí y, en el marco de este juego, cuál de estos dispositivos cumple la función dominante (Foucault, 2004c: 10; *23*). Los dispositivos disciplinarios y los de seguridad, en definitiva, han existido siempre, no son exclusivos de la Modernidad. Sin embargo, por razones políticas y económicas, en la Modernidad ellos adquieren mayor relevancia, al extenderse por toda la sociedad. En efecto, los dispositivos disciplinarios y biopolíticos se convierten en las nuevas técnicas políticas, necesarias para gobernar las multiplicidades urbanas y ajustarlas a la dinámica de producción y consumo de una sociedad industrial y capitalista; pero ello no significa que el dispositivo soberano haya dejado de funcionar.

En este marco históricamente más complejo que el de la simple sucesión lineal, para describir el funcionamiento de la biopolítica Foucault se sirve del concepto de dispositivos de seguridad. Como en *Vigilar y castigar* a propósito de la disciplina, también el término «seguridad» es utilizado con un sentido muy preciso que se define a partir de cuatro elementos: el medio, la aleatoriedad, la normalización y la población. El medio es el conjunto de elementos naturales (como los ríos, las colinas, la vegetación, la fauna, etc.) y artificiales (como las aglomeraciones humanas o las rutas) y las interacciones que se producen entre ellos en razón de la circulación de hombres, animales y cosas, con las amenazas y peligros que eso conlleva (Foucault, 2004c: 22-23; *40-41*). Los dispositivos de seguridad se ocupan, en resumen, de fenómenos de masa, en serie, de larga duración. De ahí la

importancia que, en el desarrollo de estos dispositivos, tuvo lo que en el siglo XVIII se denominaba ciencia de la policía, es decir, la estadística. Ahora bien, en la medida en que se trata de administrar este conjunto y sus efectos, los dispositivos de seguridad deben funcionar teniendo en cuenta la aleatoriedad de los acontecimientos futuros. A diferencia de cuanto sucede en las disciplinas, no se trata de adaptar los acontecimientos a una norma establecida con anterioridad, sino de seguir las tendencias generales que ellos describen. De este modo, mientras que en el caso de las disciplinas la norma es anterior y externa, en el de los dispositivos de seguridad, en cambio, es intrínseca. Para distinguir estas dos diferentes maneras de relacionarse con lo normal, Foucault propone reservar el término «normalización» para los dispositivos de seguridad, y el término «normación», para las disciplinas (Foucault, 2004c: 65; *76*). Finalmente, el cuarto elemento que conforma los dispositivos de seguridad es la población. Ella no se define ni como la multiplicidad de sujetos jurídicos, de los que se ocupa la soberanía, ni como la multiplicidad de cuerpos individuales, objeto de las disciplinas, sino como una multiplicidad de individuos «que están y que sólo existen profunda, esencial y biológicamente ligados a la materialidad dentro de la cual existen» (Foucault, 2004c: 23; *42*).

Con los dispositivos de seguridad, en resumen,

> no se trata de adoptar el punto de vista ni de lo que está permitido ni de lo que es obligatorio, sino de tomar distancia para captar el punto en el que las cosas se producirán, sean deseables o no; es decir que se trata de comprenderlas en el nivel de su naturaleza o de tomarlas en su realidad efectiva […] El mecanismo de seguridad funcionará a partir de esta realidad, intentado apoyarse en ella y hacerla intervenir, hacer jugar los elementos, cada uno en relación con los otros. […] Esta regulación en el elemento de la realidad es, creo, la función fundamental de los dispositivos de seguridad (Foucault, 2004c: 48; *68*).

Desde este punto de vista, gobernar consiste en conducir conductas, es decir, en poner en marcha un conjunto de acciones sobre acciones posibles:

incitándolas, induciéndolas, desviándolas, facilitándolas o dificultándolas, haciéndolas más o menos probables (Foucault, 1994: t. IV, 237). En el límite, también prohibiéndolas, pero teniendo siempre en cuenta la libertad (las múltiples acciones posibles) de aquellos a quienes se busca conducir y su capacidad de actuar sobre quienes los conducen.

*

Junto con la formación de los dispositivos de seguridad surge ese nuevo personaje político que es la población. Ciertamente, no es la primera vez que nos encontramos con este término o este concepto en el pensamiento político, como lo prueban las numerosas consideraciones acerca de la importancia política de la relación entre la población y el territorio. Un territorio despoblado, en efecto, no tiene el mismo significado político que uno habitado. No se trata, por ello, de una novedad en sentido absoluto. Lo novedoso responde, más bien, a la forma que toma la población en el marco de los dispositivos de seguridad. En ellos la población aparece, por un lado, en su dimensión biológica, en su naturalidad: sus variaciones en relación con el clima y la geografía, sus tasas de crecimiento y mortalidad, los deseos que mueven sus comportamientos, etc. Y, por otro, en su dimensión pública: las opiniones, los comportamientos, los hábitos, las convicciones, etc. La población, este nuevo personaje político, es, precisamente, lo que se extiende desde el enraizamiento biológico de la especie humana hasta lo público (Foucault, 2004c: 77; *102*).

Ahora bien, en esta perspectiva, a diferencia de cuanto se sostenía en *Las palabras y las cosas*, ya no hay que buscar el lugar de nacimiento de las ciencias humanas en una mutación epistémica, y tampoco, como se sostenía en *Vigilar y castigar*, en los mecanismos de la individualización disciplinaria, sino en la emergencia de este nuevo concepto de población y de la nueva realidad que esta constituye. El hombre de las ciencias humanas y del humanismo del siglo XIX (el hombre como ser viviente, individuo que trabaja y sujeto que habla) es, afirma ahora nuestro autor, una «figura de la población» (Foucault, 2004c: 81; *108*).

*

A partir del análisis de los dispositivos de seguridad y de la problemática moderna de la población, Foucault es conducido hacia la cuestión del gobierno y de la gubernamentalidad. Cuanto más hablaba de población, sostiene, más hablaba de gobierno y menos de soberano (Foucault, 2004c: 77; *102*). En este contexto, en efecto, la gubernamentalidad se define por el conjunto de instituciones, cálculos y tácticas que tienen «como objetivo principal el gobierno de la población, como forma mayor la economía política y como instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad» (Foucault, 2004c: 111; *136*). Para Foucault, las primeras formulaciones de esta nueva gubernamentalidad política, contemporáneas del surgimiento de la racionalidad científica moderna, se encuentran en el género denominado «artes del gobernar» (cultivado, entre otros, por Guillaume de la Perrière y François de La Mothe le Vayer). El propósito general de toda esta literatura es abordar las maneras de ejercer el poder «bajo la forma y el modelo de la economía» (Foucault, 2004c: 98; *121*). A las primeras elaboraciones del cameralismo y el mercantilismo, le seguirán luego la razón de Estado y el liberalismo.

En cuanto concierne a la razón de Estado que se analiza de manera particular en *Seguridad, territorio y población*, el fortalecimiento del poder del Estado se define a partir de dos ejes fundamentales: el desarrollo de un nuevo aparato diplomático-militar para ocuparse de la política exterior, y de la policía, para la política interior. Por un lado, la guerra se convierte en una cuestión de equilibrio entre Estados, surgen los ejércitos profesionales y se establece una diplomacia que busca regular las relaciones jurídicas. Por otro lado, de acuerdo con lo que en la época se llamaba policía, toma forma un aparato gubernamental de carácter administrativo para hacerse cargo de la educación de los niños y los jóvenes, de la salud pública, de las reglas del comercio, de los caminos y de la urbanización, etc. El objeto de la policía, tal como lo describen Giovanni Botero o Johann von Justi, es, en definitiva, la vida de los ciudadanos o, más precisamente, su reglamentación.

El liberalismo surge precisamente como una reacción o una transformación —Foucault se sirve, en efecto, de ambos conceptos— de la gubernamentalidad política de la razón de Estado, que tuvo lugar en el siglo XVIII y a partir de la economía política. Su preocupación fundamental ya no es reglamentar la vida de los ciudadanos, sino, al contrario, limitar el ejercicio del poder estatal a partir de la propia práctica de gobierno, internamente, sin recurrir a los mecanismos del derecho. Para la racionalidad económica liberal, la función esencial del Estado consiste en «asegurar la seguridad de estos fenómenos naturales que son los procesos económicos o los procesos intrínsecos de la población» (Foucault, 2004c: 361; *404*). En este sentido, la época del liberalismo no es la época de la libertad, sino de la seguridad.

*

En el curso siguiente, de 1978-1979, titulado *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault vuelve extensamente sobre el liberalismo. Este es, de hecho, una historia del liberalismo y, sobre todo, del neoliberalismo (entre otros, de la Escuela de Friburgo, de la Escuela de Chicago, de la teoría del capital humano). La hipótesis que guía el curso sostiene que, para comprender la biopolítica, resulta necesario estudiar el marco general de la racionalidad política del liberalismo (Foucault, 2004b: 24; *40*), porque el liberalismo no se reduce a ser una teoría económica, sino que es, sobre todo, una concepción político-antropológica.

Como concepción política, el núcleo del liberalismo está constituido por la determinación de las formas de autolimitación del ejercicio del poder del Estado. Los liberales clásicos del siglo XVIII habían encontrado en el mercado el mecanismo que les permitía establecer cuándo se gobernaba demasiado, es decir, correcta o incorrectamente. Por ello habían puesto al Estado bajo la tutela del mercado. En este sentido, para Foucault, el mercado constituye un dispositivo de veridicción que funciona en la medida en que se supone que sus mecanismos son, de alguna manera, naturales y tienen sus propias leyes. Para los neoliberales, en cambio, el dispositivo de veridicción ya no es el mercado (cuya natural espontaneidad es incluso

puesta en duda por algunos de ellos), sino la empresa. El objetivo del neoliberalismo es que la trama de la sociedad tenga la forma de la empresa. El principio regulador de autolimitación de la acción gubernamental, entonces, ya no es la racionalidad que emerge de las formas de intercambio, sino la que emerge del ejercicio de la competitividad, es decir, del cálculo de costos y beneficios.

Ahora bien, en cuanto concepción antropológica y como contrapartida de la búsqueda de autolimitación del poder del Estado, la preocupación fundamental del liberalismo es establecer las formas no estatales de gobernabilidad del hombre. Aquí también, a diferencia del liberalismo clásico, para el neoliberalismo, el hombre «que se quiere reconstituir no es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, sino el hombre de la empresa y la producción» (Foucault, 2004b: 152; *182*). Foucault muestra cómo, en las teorías del capital humano, se aplica el principio de racionalidad empresarial al análisis de las conductas de los individuos y de la población. De modo que, en este marco, toda conducta, racional o irracional, que responda de manera sistemática a las modificaciones variables del medio se convierte en objeto de la economía (Foucault, 2004b: 273; *308*). El hombre económico, el que estudia la economía, es, entonces, el hombre eminentemente gobernable, es decir, aquel que actuando libremente se inscribe, a través de sus comportamientos, en una curva estadística.

*

Al igual que en trabajos anteriores, en *Nacimiento de la biopolítica* Foucault vuelve sobre la cuestión del nazismo. En este caso, a propósito del análisis del neoliberalismo alemán de la Escuela de Friburgo y en torno a la figura de Ludwig Erhard. Pero la interpretación que nos ofrece no coincide exactamente con la que había sostenido en *La voluntad de saber, Defender la sociedad* y también en la conferencia de 1974, «El nacimiento de la medicina social». En efecto, allí el nazismo era presentado como una «puesta en orden eugenésica de la sociedad, con lo que ella podía comportar de extensión y de intensificación de los micropoderes, bajo la cobertura de una *estatalización ilimitada*» (Foucault, 1986b: 197; *142*. Las cursivas son

nuestras). Ahora, a partir de la noción de gubernamentalidad, Foucault esboza una respuesta diferente: la especificidad del nazismo consiste en lo que puede denominarse una *gubernamentalidad de partido*:

> Este Estado que se puede llamar totalitario, lejos de caracterizarse *por la intensificación y la extensión endógena de los mecanismos del Estado*, este Estado totalitario no es la exaltación del Estado, sino que constituye, al contrario, una limitación, una disminución, una subordinación de la autonomía del Estado, de su especificidad y de su funcionamiento propio. ¿Respecto de qué? Respecto de esta otra cosa que es el partido. […] No hay que buscar el principio [del Estado totalitario] en la gubernamentalidad estatalizante o estatizada que vemos nacer en los siglos XVII y XVIII; hay que buscarlo del lado de una gubernamentalidad no estatal, precisamente en lo que se podría llamar una gubernamentalidad de partido (Foucault, 2004b: 196; *224*. Las cursivas son nuestras).

En resumen, la mecánica del totalitarismo no responde a la lógica de más Estado, sino de menos Estado, es decir, a la subordinación de este al partido y, a través del partido, a su líder.

Esta nueva interpretación del nazismo a partir de la noción de gubernamentalidad se inscribe en el marco general de la crítica de Foucault a lo que denomina la fobia de Estado, por la que asistimos a una sobrevaloración del mismo. Contra ella, Foucault propone considerar el Estado como un instrumento del gobierno, como una práctica o como una «peripecia de la gubernamentalidad» (Foucault, 2004c: 253; *291*). Se busca, de este modo, abandonar los análisis que establecen una línea genética continua que va del Estado administrativo del siglo XVII al Estado totalitario del siglo XX, pasando por el Estado de bienestar, el Estado burocrático y el Estado fascista.

*

Como ya hemos señalado, no encontramos en Foucault ninguna teoría general acerca del poder. Entre otras razones, porque no se propuso responder a la pregunta ¿qué es el poder?, sino analizar sus formas de ejercicio. Sobre la biopolítica, además, no sólo no hay una teoría general, sino que sus investigaciones sobre el tema tienen un carácter, al mismo tiempo, menos acabado y más amplio que las dedicadas a las disciplinas. En parte, como también hemos señalado, porque no existe ningún libro que corresponda a sus cursos biopolíticos, y en parte porque Foucault ha buscado también diferentes vías de acceso para el estudio de las formas de gobierno de la población: el surgimiento de la medicina social, el derecho soberano, las transformaciones del discurso histórico, las nociones de guerra y lucha y, finalmente, el desarrollo de la economía política. Más allá de estas múltiples elaboraciones sobre el tema, resulta claro que, en sus palabras,

> el modo de relación propio del poder no habría que buscarlo, entonces, del lado de la violencia y de la lucha ni del lado del contrato o el nexo voluntario (que a lo sumo sólo pueden ser instrumentos), sino del lado de este modo de acción singular, ni guerrero ni jurídico, que es el gobierno (Foucault, 1994: t. IV, 237).

Con todo, puede decirse que, a pesar del carácter menos acabado de sus investigaciones sobre la biopolítica, estas han tenido, en el desenvolvimiento del pensamiento de Foucault, un peso decisivo. A partir de sus cursos biopolíticos, como veremos enseguida, sus investigaciones se orientan en una nueva dirección.

4. Verdad y cuidado de sí mismo

En el presente capítulo recorreremos el camino que va de las lecciones sobre el poder pastoral y el dispositivo de la confesión (en *Seguridad, territorio, población, Del gobierno de los vivientes* y *Obrar mal, decir la verdad*) hasta sus últimos dos cursos acerca de la práctica de la parresía (*El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*), pasando por lo que Foucault denomina la época del cuidado de sí mismo, de la que se ocupa en *Hermenéutica del sujeto* y los dos últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad, El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*. Este camino, como veremos, no sigue el orden lineal de una cronología histórica sino el de la problematización foucaultiana —con idas y venidas— de las relaciones entre gobierno, libertad y verdad[12].

1. El gobierno de sí mismo

Creo demasiado en la verdad como para no suponer que hay diferentes verdades y diferentes maneras de decirla.

Foucault (*Dits et écrits IV*, 733)

El primer volumen de la *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, es publicado en 1976; los dos volúmenes siguientes, *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, en 1984, ocho años más tarde[13]. Sin embargo, el proyecto originario era diferente, comprendía en total seis volúmenes, de los cuales *La voluntad de saber* era el primero y los siguientes se titulaban: *La carne y el cuerpo; La cruzada infantil; La mujer, la madre y la histérica; Los perversos* y *Poblaciones y raza*. De acuerdo con sus títulos, estos volúmenes habrían retomado los temas centrales del primero: la pastoral de la carne, los elementos constitutivos del dispositivo de sexualidad (la sexualización de las conductas infantiles, la histerización de la mujer, la psiquiatrización de las perversiones) y la problemática de la biopolítica. Los títulos expresan también los temas de los cursos de Foucault entre 1974 y 1977 (de *Los anormales, Defender la sociedad* y, parcialmente, de *Seguridad, territorio y población*). Pero, como veremos, ninguno de los dos volúmenes que fueron finalmente publicados en 1984 responden a este plan originario, sino a las consecuencias de la introducción de la noción de gubernamentalidad.

En *Seguridad, territorio, población*, como vimos, la noción de gubernamentalidad remite al conjunto de prácticas que funcionan como dispositivos de seguridad (instituciones, leyes, reglamentos, saberes, etc.) a través de los cuales se gobierna a la población en relación con fenómenos de masa que podemos conocer y administrar en términos estadísticos, teniendo en cuenta la aleatoriedad de los acontecimientos futuros y la libertad de los individuos. Desde esta perspectiva, las relaciones de poder, a diferencia de las relaciones de dominación, suponen el ejercicio de la libertad (Foucault, 1994: t. IV, 720; *1999a: 393-395*) y, por ello, para poder gobernarla, los dispositivos de seguridad recurren a mecanismos de veridicción, de producción de discursos verdaderos, como la racionalidad del mercado en el liberalismo o de la empresa en el neoliberalismo. No hay

gobierno —en un sentido foucaultiano— sin libertad y sin producción de verdad, sin un conjunto de reglas y procedimientos (juegos de verdad) a través de los cuales se establezca la distinción entre lo verdadero y lo falso.

Ahora bien, la acción de gobernar, el ejercicio de la libertad y la producción de la verdad pueden tener un carácter reflejo cuando, en lugar de estar dirigidos hacia los otros, definen los modos de relación del sujeto consigo mismo. Uno puede gobernarse a sí mismo, no ser esclavo de sí mismo y no simplemente producir la verdad acerca de sí mismo, sino también producirse a sí mismo, su propia vida, en la forma de la verdad (como en la práctica de la parresía). Para Foucault estas formas reflejas del gobierno, de la libertad y de la veridicción definen la ética. Precisamente a partir de estas nociones el proyecto de una historia de la sexualidad terminó convirtiéndose en una historia de la ética o, en otros términos, de las prácticas de subjetivación, de los modos de constitución de sí mismo como sujeto. Desde esta perspectiva, en la «Introducción» a *El uso de los placeres*, se establece una distinción entre la moral y la ética. Por moral se puede entender el código de valores y de reglas que se les propone a los individuos o la adecuación de sus comportamientos a estos valores y reglas, pero también la manera en que los individuos se constituyen a sí mismos como sujetos morales, vinculándose con un código. Foucault propone reservar el término «ética» para este último sentido. A su vez, para determinar las formas de autoconstitución del sujeto moral, propone distinguir: la *sustancia ética*, la parte del individuo que este pone en juego en su relación con la moral (como los actos, los deseos, los pensamientos); *los modos de sujeción*, las diferentes maneras en que el sujeto se reconoce vinculado con una moral (por ejemplo, porque pertenece a determinado grupo social o a una tradición espiritual); las *formas de trabajo ético* (como la austeridad sexual o la memorización de los preceptos del código moral) y la *teleología ética*, la finalidad que se persigue cuando se aceptan los valores y las reglas morales (como pueden ser el autodominio o la vida eterna) (Foucault, 1984b: 33-35; *32-33*).

La noción de gobierno adquiere, entonces, un sentido más amplio que incluye las formas del gobierno de sí mismo y también el modo en que las formas de gobierno sobre los otros se relacionan con las formas de gobierno

de sí mismo. Si, como se ha sostenido desde Platón hasta nuestros días, en la relación con uno mismo está siempre implícita, real o virtualmente, la presencia del otro o de los otros, para Foucault también es cierto lo inverso. El gobierno de los otros, la gubernamentalidad, «no puede no pasar, teórica y prácticamente, por el elemento de un sujeto definido a partir de la relación consigo mismo» (Foucault, 2001: 241; *247*). Por ello, entre los cursos dedicados a la gubernamentalidad biopolítica y la historia de la sexualidad convertida en una historia de la ética, de las prácticas de gobierno de sí mismo, Foucault estudiará el poder pastoral y el dispositivo de la confesión.

2. El poder pastoral y el dispositivo de la confesión

> No sólo se requiere simplemente obedecer, sino también manifestar, enunciándolo, lo que se es.
>
> Foucault (*Dits et écrits IV*, 125)

Los cursos biopolíticos —*Defender la sociedad; Seguridad, territorio, población* y *Nacimiento de la biopolítica*— pueden ser considerados, en su conjunto, como una genealogía de la racionalidad política moderna, en la que Foucault muestra cómo el ejercicio del poder político en el marco de la estatalidad trasciende los límites del dispositivo soberano. En efecto, el funcionamiento del poder político no se reduce a los mecanismos jurídicos a través de los cuales la ley se formula y se aplica; se ejerce también a través de los dispositivos del poder disciplinario y de los dispositivos de

seguridad que describen el funcionamiento del biopoder. Retomando una fórmula clásica, podría decirse, entonces, que el ejercicio moderno del poder político no consiste simplemente en reinar, en establecer leyes generales, sino sobre todo en gobernar, en conducir las conductas individuales y colectivas.

Guiado por la pregunta acerca de las formas históricas que adoptó la tarea de conducir conductas, de gobernar a los hombres, Foucault llega al análisis del poder pastoral. Su respuesta se remonta mucho más allá de la Modernidad, hasta la Antigüedad griega y judeocristiana, más precisamente a la oposición entre esas dos concepciones del poder expresadas mediante la figura griega del político y la judeocristiana del pastor. El político de los griegos ejerce el poder sobre un territorio y establece leyes que deben perdurar luego de su desaparición. La finalidad que persigue como político es el honor, sobre todo después de su muerte. Esta figura encuentra, entonces, una expresión adecuada en la imagen del timonel de una nave, donde el timón sirve para ejemplificar la función de la ley. A través de las leyes, como hace el timonel con el movimiento del timón, el político conduce la ciudad como si fuese una nave, en su conjunto, colectivamente. El pastor del judeocristianismo, en cambio, no ejerce su poder sobre un territorio, sino sobre un rebaño: reúne a individuos esparcidos y sin él el rebaño se dispersa; el pastor es capaz de abandonar a su rebaño para salir a la búsqueda de la oveja perdida y da su propia vida por cada una de sus ovejas (Foucault, 1994: t. IV, 229-230).

A decir verdad, la idea de un poder que se ejerce del mismo modo en que un pastor conduce a sus ovejas no es una imagen desconocida para el pensamiento griego. Se encuentra presente en Homero, que habla del rey como pastor de los pueblos, y en la tradición pitagórica, que establece una relación etimológica entre las palabras «ley» (*nomos*) y «pastor» (*nomeus*). Pero en el primer caso se trata de una imagen arcaica y, en el segundo, de una tradición marginal. En el pensamiento político griego, en cambio, la imagen del pastor está ausente, pero con una excepción mayor: Platón (Foucault, 2004c: 140-141, 143; *162-163, 166*). Sobre todo en *El político*, Platón se pregunta si se puede definir al político como *pastor de los hombres*. En un primer momento del diálogo, parecería que el político es una

especie de pastor, como el médico o el maestro, pero luego, a partir del mito del mundo que comienza a girar en sentido contrario, esta primera aproximación al problema es finalmente abandonada. Para Platón, el político no puede ser definido a partir del arte de pastorear ovejas, pues, a diferencia de los pastores que se ocupan de los hombres individualmente, el político lo hará sólo colectivamente y en su conjunto. El arte apropiado para definir la función del político, en cambio, es el de tejer, porque su función consiste en tramar la urdimbre de la polis mediante las leyes y a partir de su conocimiento de lo inmutable.

Ahora bien, estrictamente hablando, tampoco en la tradición judía el político es el pastor, pues sólo Dios es el único y verdadero pastor. El poder pastoral, en realidad, es una figura que toma forma con el cristianismo a partir de las tradiciones hebrea y oriental, y de ciertas técnicas de vida de la tradición griega, sobre todo de la filosofía de la época helenística. Con el monaquismo estas dos tradiciones se conjugan para constituir la primera versión del poder pastoral. A partir de la literatura cristiana de los primeros siglos (Crisóstomo, Cipriano, Ambrosio, Jerónimo, Benito de Nursia), Foucault enumera cuatro elementos característicos de esta nueva forma de poder: 1) La responsabilidad del pastor no sólo concierne a la vida de las *ovejas*, sino a todas sus acciones. Los pecados del rebaño son imputables, en última instancia, al pastor. 2) La relación entre el pastor y sus ovejas es individual y total. 3) El pastor debe conocer lo que pasa en el fuero más íntimo de cada una de sus ovejas. Aquí van a reunirse dos prácticas que ya existían en las tradiciones pitagórica, estoica y epicúrea: el examen y la dirección de conciencia. En esta reunión adquirirá forma la doctrina de la obediencia concebida como sumisión total. 4) El pastor debe conducir a sus ovejas por el camino de la mortificación, una especie de muerte cotidiana en este mundo (Foucault, 1994: t. IV, 144-148; 229-230). El poder pastoral es, en definitiva, una técnica política de individualización.

El poder pastoral, explica Foucault, era una práctica propia de las comunidades monásticas que tuvo un importante desarrollo en la literatura cristiana de los primeros siglos. En principio, se trataba de una experiencia típicamente comunitaria, incompatible con las condiciones de la vida rural y que exigía cierto nivel de formación cultural. Con el fin del feudalismo y el

abandono del ideal de un sacro imperio, la Reforma protestante y la llamada Contrarreforma católica condujeron a una reactivación profunda de las técnicas del poder pastoral. La pastoral de la confesión a partir del siglo XVI es uno de los ejemplos por demás elocuente. En resumen, retomando las expresiones de Foucault, «la Iglesia cristiana coaguló todos estos temas del poder pastoral en mecanismos precisos y en instituciones bien definidas; ella es la que realmente organizó un poder pastoral específico y autónomo» (Foucault, 2004c: 133-134; *159*).

*

En relación con las formas políticas de la Modernidad, la tesis foucaultiana consiste en sostener que las prácticas del poder pastoral constituyen un preludio de la gubernamentalidad. En primer lugar, por la forma que tomaron las problemáticas de la salvación, la ley y la verdad. En el poder pastoral, la salvación reviste un carácter individual e implica un análisis minucioso de los méritos y deméritos, la obediencia a la ley implica la sumisión total a la voluntad de otro, y la verdad debe estar orientada hacia el modo de conducirse en la vida cotidiana. En segundo lugar, porque a través de estos modos de relacionarse con la salvación, con la ley y con la verdad se constituye un modelo de subjetividad que es «típico del sujeto occidental moderno» (Foucault, 2004c: 187; *219*). Ello no significa, sin embargo, que el paso del gobierno de las almas al gobierno de los cuerpos, del poder pastoral a la gubernamentalidad deba ser interpretado como una transferencia «global y masiva» (Foucault, 2004c: 235; *266*) del poder de la Iglesia y de sus técnicas de gobierno de los hombres al Estado. Se trata de un proceso mucho más complejo, en el que la apropiación de estas técnicas por parte del Estado es acompañada de modificaciones a través de las cuales, en la época de la Razón de Estado, los procedimientos del poder pastoral comienzan a integrarse con las estructuras jurídicas de la estatalidad moderna. De este modo, toma forma un poder político que es, a la vez, totalizante e individualizante, que se ejerce sobre todos y cada uno o —según una expresión latina retomada por Foucault— *omnes et singulatim*.

Ni el poder pastoral ni la gubernamentalidad dejaron de suscitar, sin embargo, contraconductas que, estrictamente hablando, no constituían un simple rechazo al hecho de ser gobernados, sino un cuestionamiento al modo en que se lo hacía y un reclamo de ser gobernados de manera diferente. Entre las contraconductas respecto del pastorado cristiano, Foucault enumera el ascetismo que recusa la presencia autoritaria del otro en la relación consigo mismo; las experiencias comunitarias, que niegan la división binaria entre quienes dirigen y quienes son dirigidos, es decir, la autoridad del pastor; la mística, cuyas experiencias no pueden encuadrarse en los mecanismos del poder pastoral; la interpretación personal de la Biblia, sin mediación doctrinal; y los movimientos esperanzados en la venida escatológica de un verdadero pastor. Los objetores de conciencia, las sociedades secretas o las resistencias a la medicalización, por su parte, constituyen formas de contraconducta respecto de la gubernamentalidad política moderna.

*

Una de las piezas centrales del poder pastoral es, sin lugar a dudas, el dispositivo de la confesión. Como hemos señalado, Foucault ya se había ocupado de él en su curso *Los anormales* y en *La voluntad de saber*. Algunos años más tarde, en el curso de 1979-1980, *Del gobierno de los vivientes*, el tema se retoma, pero en un marco histórico mucho más amplio. Foucault, en efecto, recorre un camino que va desde la Antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo, analizando el surgimiento de la práctica de la dirección de conciencia y del gobierno de las almas en las instituciones monásticas. Al año siguiente, 1981, en un curso en la Universidad Católica de Lovaina, *Obrar mal, decir la verdad*, el análisis histórico del dispositivo de la confesión se extiende nuevamente hasta alcanzar las prácticas terapéuticas, judiciales y criminológicas del siglo XX. Considerando todo este material en su conjunto, puede decirse que Foucault no le ha dedicado a ninguna otra práctica un estudio tan vasto, ampliando además la perspectiva teórica del análisis. En efecto, en estos dos cursos de 1980 y 1981, la confesión ya no es abordada principalmente en relación con la cuestión de la sexualidad, sino desde la perspectiva más general de la

producción de discursos verdaderos en el marco de las técnicas de gobierno de los hombres.

Como ya mencionamos, no hay gobierno sin veridicción y el ejercicio del poder en la forma del gobierno requiere de un régimen de producción de discursos verdaderos. Ciertamente, esta tesis foucaultiana puede ser entendida en varios sentidos. De hecho, casi al inicio de su curso *Del gobierno de los vivientes*, Foucault enumera algunas de estas posibilidades a modo de ejemplos (Foucault, 2012a: 17): el *principio de racionalidad*, representado por la razón de Estado que reclama, para poder gobernar, un conocimiento de la estructura y de la naturaleza del aparato estatal (Giovanni Botero); el *principio de evidencia*, que exige que en la acción de gobernar aparezca la racionalidad misma de las cosas, particularmente de las leyes de la economía (François Quesnay y los fisiócratas); el *principio de competencia*, que sostiene la necesidad de un saber científico y especializado acerca del gobierno (Saint-Simon); el *principio de la conciencia general*, para el que gobernar consiste en ocultar cosas y persigue que todos las conozcan, de modo que el gobierno se vuelva imposible (Rosa Luxemburgo); y el *principio del terror*, que, al revés del anterior, supone que el gobierno funciona porque todos saben lo que este quiere ocultar (Alexander Solzhenitsyn). A pesar de ello, la posición de Foucault avanza en otro sentido: se interesa por las manifestaciones ritualizadas de la verdad. En primer lugar, a partir de un fondo «oculto», «invisible» o «imprevisible»; en segundo lugar, de conocimientos «marginales», «residuales» o «suntuarios» (Foucault, 2012a: 7-8), pero que son requeridos para el funcionamiento de los dispositivos de poder, aunque carezcan de un carácter inmediata y necesariamente utilitario. Por último y en tercer lugar, analiza las formas de manifestación de la verdad en las que está implicado el elemento del yo o de la subjetividad. En resumen, la cuestión que le interesa es «el gobierno de los hombres mediante la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad» (Foucault, 2012a: 79). Para referirse a estas formas de manifestación de la verdad, se sirve del término *aleturgia*, compuesto por las palabras griegas *alethes* y *ergon* (literalmente, el actuar veraz o franco).

En *Del gobierno de los vivientes*, como señalamos, las prácticas aletúrgicas son estudiadas en un período histórico que se extiende desde la Antigüedad clásica hasta el cristianismo. En este contexto, Foucault vuelve nuevamente sobre el Edipo de Sófocles, del que ya se había ocupado en las *Lecciones sobre la voluntad de saber* y en *La verdad y las formas jurídicas*, pero la perspectiva de lectura, sin contradecir sus análisis anteriores, ha cambiado. La interpretación sobre el personaje se mantiene: Edipo no es una figura literaria del inconsciente sino un «supernumerario del saber» (Foucault, 2012a: 66), alguien que conoce de manera excesiva. Sin embargo, ya no se interesa por mostrar cómo, en la historia de Edipo, es posible leer el enfrentamiento entre diferentes procedimientos para alcanzar la verdad, sino en la manera en la que, en la manifestación de la verdad, está implicada la propia subjetividad de Edipo (él debe reconocer como suya una verdad que otros ya sabían) y en los efectos que produce esta manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad (la salvación de Tebas). De este modo, la tragedia de Edipo le permite a nuestro autor abordar el problema, histórico y político, que realmente le interesa:

> ¿cómo sucedió que, en una sociedad como la nuestra, el poder no puede ejercerse sin que la verdad tenga que manifestarse, y tenga que hacerlo en la forma de la subjetividad, y sin que, por otro lado, se espere que esta manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad produzca efectos que van más allá del orden del conocimiento, que son del orden de la salvación y de la liberación para cada uno y para todos? (Foucault, 2012a: 73-74).

Para responder a esta pregunta, Foucault se embarca en una historia del cristianismo, ciertamente fragmentaria, para analizar aquellas prácticas en las que el sujeto se encuentra vinculado con una verdad acerca de sí mismo que debe manifestar cumpliendo con determinados rituales, a fin de obtener un efecto de purificación (como el perdón de los pecados). En esta historia del cristianismo desde la perspectiva de los regímenes de verdad, la intención general de Foucault es mostrar las diferencias entre, por un lado, la penitencia (*exomologesis*), el hecho de reconocerse pecador y vivir como tal

(durante los siglos II-IV) y, por otro, la confesión (*exagoreusis*), la verbalización analítica de los pecados, y su posterior conjunción (a partir de los siglos VII-VIII), que ha sido posible por la articulación de la disciplina monástica y las formas heredadas del derecho germánico (Foucault, 2012a: 191).

En este marco, las últimas lecciones del curso *Del gobierno de los vivientes* están dedicadas a la práctica monástica de la dirección de conciencia. Según Foucault, esta práctica puede resumirse como la obediencia total del dirigido con la condición, como parte de esta obediencia, de decir permanentemente la verdad acerca de sí mismo y de hacerlo en forma de confesión (Foucault, 2012a: 302). La obediencia se define a través de tres cualidades: la sumisión (*subditio*) —todo debe ser vivido como una orden—; la paciencia (*patientia*); la pasividad; la no resistencia y la humildad (*humilitas*) —el situarse a sí mismo lo más bajo posible—. En cuanto concierne a la forma de la verbalización permanente de sí mismo, ella no tiene por objeto exclusivamente los actos, sino sobre todo los pensamientos (*cogitationes*), lo que pasa en el alma.

Repetidas veces, a lo largo de sus cursos del período 1979-1984, Foucault confronta las prácticas del cristianismo de los primeros siglos con las que existían en el mundo pagano y especialmente en las corrientes filosóficas de la época helenística, como el estoicismo y el epicureísmo. La dirección de conciencia existía, de hecho, antes del cristianismo, pero con un sentido diferente. Su objetivo no era la obediencia total a otro, sino alcanzar el dominio sobre la propia vida. Por otro lado, el examen de sí mismo estaba dirigido principalmente a los actos y no a los pensamientos o a los movimientos del alma. El cristianismo retoma esta y otras prácticas de subjetivación de la filosofía pagana, pero modifica su finalidad y sus contenidos.

En cuanto concierne a las transformaciones de la práctica de la confesión en la historia del cristianismo, antes de la formación de la pastoral de la carne a partir de los siglos XVI y XVII, es necesario tener en cuenta dos momentos decisivos. En primer lugar, la llegada de los monjes irlandeses al continente europeo en los siglos VI y VII. Con ellos, la práctica monástica de la confesión se articula con el modelo laico y jurídico del derecho penal

germánico. En líneas generales, del mismo modo que el derecho penal estipula una correlación entre delitos y penas, ahora se establece una correlación entre los pecados y la penitencia, que en esta época se denomina tarifa. A partir de este momento cualquier sacerdote, no sólo el obispo como en los primeros siglos, escucha la falta e impone la penitencia. Un segundo momento es la introducción de una serie de cambios que, a partir de los siglos XII y XIII, persiguen el objetivo de recuperar eclesiásticamente la práctica de la confesión y la convierten en una obligación regular, continua y exhaustiva para todos los creyentes. Por esta época aparece también un sistema preciso de interrogación, a través del cual verbalizar las propias faltas: según los mandamientos, los pecados capitales, las virtudes teologales y las virtudes cardinales.

*

La confesión, como dijimos, es también el eje del curso *Obrar mal, decir la verdad*. Algunos temas se superponen con los desarrollados en *Del gobierno de los vivientes*, pero con varias diferencias. En primer lugar, el período histórico abordado se extiende desde Homero en un extremo hasta el siglo XX en el otro. En segundo lugar, el encuadre teórico de este recorrido histórico trasciende el ámbito de la historia del cristianismo. El objetivo de este curso ya no es fundamentalmente una historia del cristianismo como religión de confesión, sino una historia política de las formas de veridicción, cuyo eje es el dispositivo de la confesión.

Este curso de 1981 comienza con el relato de una escena psiquiátrica del siglo XIX en la que François Leuret intenta conseguir que su paciente confiese estar loco, para lo cual lo somete a sucesivas duchas frías. De este modo, el conocimiento que el paciente tiene de sí mismo se convierte en el eje de la terapia. A partir de esta escena y de otros ejemplos, Foucault lleva a cabo un análisis de la confesión como acto de habla (*speech act*), en el que se delimitan sus cuatro elementos esenciales. 1) El acto de confesión difiere de una declaración o una simple constatación. Mientras que en este género de actos lingüísticos se trata de pasar de lo desconocido o lo invisible a lo conocido y lo visible, en el acto lingüístico de la confesión, en cambio, se

trata de pasar del no decir al decir. Leuret ya sabía que su paciente estaba loco; su confesión, desde este punto de vista, no conllevaba una ampliación del conocimiento, pero sí implicaba un esfuerzo, un costo por parte de quien confesaba. 2) Quien confiesa, además, a través de su acto de confesión, establece una relación respecto de lo que dice de sí mismo y asume una obligación con lo que dice, como, por ejemplo, cuando se le confiesa a alguien «te amo». 3) Este acto tiene lugar en el marco de una determinada forma de ejercicio de poder. Al confesar, quien confiesa le da al destinatario de la confesión la posibilidad de ejercer algún tipo de acción sobre él, como aceptar o rechazar el amor que se le confiesa. 4) Quien confiesa, además, no sólo establece una relación de obligación respecto de lo que dice, sino que también adquiere determinada calificación; se convierte, por ejemplo, en un amante declarado o en un enfermo consciente de su enfermedad.

En *Obrar mal, decir la verdad*, recapitulando el sentido de sus investigaciones acerca de la formación y extensión del dispositivo de la confesión, Foucault sostiene:

> Cuando se rastrea la historia de las técnicas de sí se comprende mucho mejor la valoración de la sexualidad y la mezcla de interés, angustia y preocupación que suscita el comportamiento sexual. El problema será saber por qué, especialmente a partir de los siglos XVII y XVIII, esas técnicas de sí concernientes a la sexualidad actuarán al margen del monacato. Para comprender mejor el estado del dispositivo moderno de la sexualidad, es necesario vincularlo a la historia de las tecnologías de sí. El esquema de la represión es insuficiente: nos hace falta otra clave. Yo ya había esbozado todo esto en mi primer libro sobre la sexualidad, pero probablemente de manera demasiado negativa (Foucault, 2012b: 252; *268-269*).

3. La época del cuidado de sí mismo

> En toda la filosofía antigua el cuidado de sí mismo fue considerado, a la vez, como un deber y como una técnica, una obligación fundamental y un conjunto de procedimientos cuidadosamente elaborados.
>
> Foucault (*Dits et écrits IV*, 355; *1999a: 277-278*)

En las prácticas cristianas del examen de conciencia y de la confesión nos encontramos, en resumen, con una triple exigencia: buscar la verdad en sí mismo, descifrar esta verdad a través de los obstáculos para alcanzarla y manifestarla en forma de confesión, es decir, de manera analítica a otro (Foucault, 2012b: 90; *107*). A propósito de estas prácticas, en que la relación del sujeto consigo mismo pasa a través del conocimiento de la verdad que el sujeto debe descubrir en sí mismo y descifrar, Foucault habla de hermenéutica del sujeto. Su curso en el Collège de France de los años 1981-1982 lleva precisamente como título *La hermenéutica del sujeto*, pero este no es el tema de las lecciones de Foucault. En las casi quinientas páginas que componen la versión impresa en lengua original, de hecho, ni la noción de hermenéutica del sujeto ni el concepto más general de hermenéutica son retomados en ningún momento. La problemática que le interesa a Foucault sigue siendo la de la relación entre el sujeto y la verdad, pero esta relación que incluye el conocimiento de sí mismo es encuadrada ahora en el marco más general del cuidado de sí mismo. Este curso es, en efecto, una historia de las prácticas del cuidado de sí mismo o, simplemente, retomando las expresiones utilizadas por nuestro autor, de la época o de la cultura del cuidado de sí mismo que se extiende a lo largo de un milenio, desde los tiempos de Sócrates hasta las escuelas filosóficas del helenismo y de la época romana.

Para dar cuenta de este desplazamiento, casi al comienzo de la exposición se introduce una distinción entre filosofía y espiritualidad; por filosofía se entiende la forma de pensamiento que determina las condiciones cognitivas a través de las cuales el sujeto puede alcanzar la verdad (la aplicación de un método, el consenso científico, la honestidad intelectual, etc.) y por espiritualidad, las prácticas por las cuales el sujeto se modifica a sí mismo para tener acceso a la verdad (Foucault, 2001: 16-17; *33-34*). Estas prácticas implican un esfuerzo de conversión por parte del sujeto que puede tener diferentes formas (la erótica o la ascesis) y que producen en él determinados efectos (la beatitud, la tranquilidad, etc.). Sin embargo, es necesario tener presente que, aunque podamos distinguir filosofía y espiritualidad en estos términos, ello no significa que se trate de dos formas de relación entre el sujeto y la verdad que se hayan dado necesariamente de manera separada. La lectura foucaultiana de la filosofía griega y romana tiende a mostrar, precisamente, cómo la espiritualidad formaba parte de la práctica filosófica. También señala que en la filosofía moderna podemos encontrar formas de espiritualidad, como en el siglo XVII en el pensamiento de Spinoza o en el siglo XIX en Hegel, y a su vez, formas de exigencia de espiritualidad en el marxismo (en este caso retomadas en su registro sociológico, como el identificarse con una clase) y en el psicoanálisis. Dentro de este último, Foucault reconoce en particular el trabajo de Lacan y su esfuerzo por tematizar de manera explícita esta exigencia (Foucault, 2001: 31; *43-44*).

La separación entre la filosofía y la espiritualidad responde a una serie de factores históricos: la forma que tomó la moral con el cristianismo y la Modernidad y, en particular, lo que se denomina el «momento cartesiano» (Foucault, 2001: 29; *41*), es decir, cuando la evidencia de la existencia del sujeto se convierte en la puerta de acceso a la verdad y el método para acceder a ella se define a partir de reglas de orden epistemológico. En lo que concierne a la época del cuidado de sí mismo (*epimeleia heautou*), en la que la filosofía y la espiritualidad formaban parte de una misma práctica, Foucault distingue tres etapas: el momento socrático, en el que la exigencia del cuidado de sí hace su aparición en la reflexión filosófica; la edad de oro del «cuídate a ti mismo» en los siglos I y II (desde el estoicismo romano,

representado por Musonius Rufus, hasta Marco Aurelio); y, finalmente, el paso del ascetismo pagano al ascetismo cristiano en los siglos IV y V.

*

Luego de ocuparse brevemente de la historia prefilosófica de las prácticas del cuidado de sí mismo y de la *Apología de Sócrates*, Foucault concentra su atención en otro diálogo platónico, el *Alcibíades I*, cuyos personajes son Alcibíades y Sócrates. Por un lado, la figura del político ateniense aventurero y audaz, y, por otro, la figura del filósofo. En este diálogo, en el momento en que Alcibíades, terminada su juventud, comienza su vida adulta y se decide a participar de la vida pública de la ciudad, Sócrates le propone tener en cuenta la necesidad del cuidado de sí. La finalidad de esta propuesta es precisamente política: quien pretenda gobernar a los otros debe gobernarse a sí mismo y, por lo tanto, ocuparse de sí. Y el instrumento para llevarlo a cabo es el conocimiento de sí. Para ocuparse de sí mismo, Alcibíades tiene que conocerse a sí mismo y reconocer la parte divina de su alma; sólo a partir de este reconocimiento alcanzará el conocimiento necesario para gobernar a los otros, es decir, el de lo justo. El momento socrático-platónico, observa Foucault, se caracteriza, precisamente, por una paradoja: la subordinación del cuidado de sí al conocimiento de sí. Este conocimiento, es necesario subrayarlo, no tiene, sin embargo, ni la forma ni el contenido de la hermenéutica cristiana del sujeto.

Ahora bien, en la época de oro del cuidado de sí mismo, asistimos a una reformulación general del momento adecuado para ocuparse de sí mismo, de la finalidad y de los medios para hacerlo. Ya no será sólo un determinado momento, el paso hacia la adultez, sino toda la vida; no estará motivado por razones políticas, sino orientado hacia el gobierno de sí mismo, en una dirección ética; y además, se dispondrá de un conjunto de prácticas mucho más vasto que no se limiten al conocimiento de sí mismo. En la época de oro, asistimos, así, a una generalización de las prácticas del cuidado que se vuelven correlativas de la vida del individuo y están abiertas a todos los miembros de la sociedad. De este modo, el cuidado de sí mismo se convierte en una técnica de vida (*techne tou biou*). En este contexto, Foucault analiza

una serie de prácticas —como la meditación, el examen de conciencia, la dirección de vida por parte de un maestro, el retirarse de la vida mundana, el uso del silencio— y de autores —como Séneca, Marco Aurelio, Plutarco y Epicteto—. Subraya, además, la aproximación que se produce durante este período entre la filosofía y la medicina, a partir de la cual la actividad filosófica es concebida y practicada como terapia.

Como ya dijimos, algunas de estas prácticas —el examen de conciencia o la dirección por parte de un maestro— son retomadas y transformadas por el cristianismo. Precisamente por ello Foucault se ocupa de mostrar las diferencias con las formas paganas del cuidado de sí y, dentro de ellas, de distinguir también entre el momento platónico y el helenístico. El análisis se detiene en dos conceptos griegos que han sido traducidos como «conversión»: la *epistrophe* y la *metanoia*. Comparando la *epistrophe* platónica con la helenística, señala las siguientes diferencias: la primera está orientada a alejar las apariencias sensibles mediante el conocimiento de lo inmutable, partiendo del reconocimiento de la propia ignorancia y con el propósito de liberarse de la prisión del cuerpo. En el mundo helenístico y romano, en cambio, la conversión no se articula a partir de la oposición entre dos mundos, el sensible de las apariencias y el inmutable, sino en un mismo plano, en el que se distingue entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros. La conversión busca, además, establecer una relación adecuada consigo mismo que incluye el cuerpo, y los medios para lograrla no se circunscriben al campo del conocimiento. En cuanto a la *metanoia*, para el cristianismo implica, aunque preparado, un cambio brusco en el que está en juego el paso de la muerte a la vida, de las tinieblas a la luz, e implica la ruptura y la renuncia a sí mismo. La conversión de la época helenística y romana, en cambio, no es un cambio brusco, sino un equiparse y protegerse para poder ser señor de sí mismo. No se trata, por ello, de renunciar a sí mismo, sino, al contrario, de retirarse hacia sí mismo.

*

Como podemos apreciar, respecto de la historia de la subjetividad occidental, el recorrido de Foucault sigue una dirección inversa a la

cronología: comienza por la Modernidad con el análisis del dispositivo de sexualidad, se remonta a la pastoral cristiana de la carne, ocupándose sobre todo del dispositivo de la confesión y, finalmente, llega hasta la Antigüedad, para abordar las técnicas de vida en la época del cuidado de sí mismo. Este recorrido busca describir las diferentes prácticas a través de las cuales el sujeto se constituye a sí mismo como sujeto moral y el modo en que, para hacerlo, se inscribe en determinado juego de verdad. Ya en *El nacimiento de la biopolítica*, Foucault sostenía:

> Recordar que los médicos del siglo XIX dijeron muchas tonterías sobre el sexo no tiene ninguna importancia desde un punto de vista político. Sólo tiene importancia la determinación del régimen de veridicción que les permitió decir y afirmar como verdaderas una serie de cosas que, según lo que sabemos hoy, quizá no lo fueran tanto. […] Lo que políticamente tiene su importancia no es la historia de lo verdadero, no es la historia de lo falso, es la historia de la veridicción (Foucault, 2004b: 38; *55*).

La relación entre prácticas de subjetivación y juegos de verdad que, como acabamos de señalar, atraviesa de un extremo al otro la historia de la subjetividad occidental admite, sin embargo, diferentes modulaciones: en la Modernidad se trata de la normalización, en el cristianismo de la purificación de sí mismo a través de la obediencia, y para definir la forma que toma en la Antigüedad, Foucault se sirve de la expresión «estética de la existencia». Esta noción, en principio, remite a la tarea de ocuparse de la propia vida como si fuese una obra de arte para darle una forma bella, pero también a la idea de que el juego de verdad en que se inscribe esta tarea no tiene la forma de la norma o la obediencia. La relación de la propia vida con la belleza y la no obligatoriedad del juego de verdad en el que esta relación tiene lugar definen, por ello, el sentido con el que se utiliza aquí el término «estética». Ello no significa, sin embargo, que este juego de verdad carezca de universalidad y que no sea válido para todos los hombres; lo que sucede es que esa universalidad no tiene la forma de la ley, ni religiosa ni estatal (Foucault, 1984c: 215; *204*).

En relación con esta universalidad sin ley, tocamos uno de los puntos que pueden ser considerados como uno de los mayores aportes de los volúmenes segundo y tercero de la *Historia de la sexualidad*. Contrariamente a una opinión bastante difundida, Foucault se ocupa de mostrar que no debemos imaginarnos la Antigüedad como un período de libertad sin preceptos que habría sido interrumpido por la introducción de la moral cristiana. Los códigos morales de Occidente, específicamente en lo que concierne a la problematización del acto sexual, a la fidelidad monogámica, a las relaciones homosexuales y a la castidad o abstinencia sexual, han sido relativamente estables. Es más, la moral sexual del cristianismo fue elaborada a partir «de principios y preceptos tomados directamente de la filosofía pagana» (Foucault, 1984b: 21; *20*). De hecho, en *El uso de los placeres* se estudian las modalidades de cada uno de estos preceptos en el dominio de lo que los antiguos denominaban la *dietética*, el ámbito de problematización de la relación con el propio cuerpo; la *económica*, el gobierno de la casa y de la esposa; la *erótica*, la relación con los mancebos y, finalmente, la relación entre la austeridad sexual y el acceso a la verdad.

Lo que ha cambiado de la Antigüedad al cristianismo, y del cristianismo a la Modernidad, son los elementos que definen, como señalamos, la ética: la sustancia ética, los modos de sujeción, las formas de trabajo sobre sí mismo y la finalidad. Estos elementos y no el código son los que nos permiten diferenciar la moral sexual de los antiguos y definirla como una estética de la existencia. Mientras que para la Modernidad la problemática fundamental estaba determinada por la normalización de la sexualidad, y para el cristianismo por la purificación de la libido, para la Antigüedad, en cambio, la cuestión central reside en el uso de los placeres (*kresis aphodision*).

El segundo volumen de la *Historia de la sexualidad* se titula, precisamente por ello, *El uso de los placeres* y su propósito es «mostrar cómo, en la Antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados a través de las prácticas de sí, haciendo jugar los criterios de una “estética de la existencia”» (Foucault, 1984b: 18; *18*). En ella, los *aphrodisia*, los placeres intensos ligados a los actos sexuales, constituyen la sustancia ética que es analizada en relación con la cantidad, el exceso y el

defecto, y la polaridad, la posición activa o pasiva que se ocupa. La noción de *kresis*, uso, por su parte, caracteriza los modos de sujeción de acuerdo con las necesidades, los momentos adecuados y el estatuto de los individuos. La *enkrateia*, el dominio sobre sí mismo, define las formas del trabajo ético y la *sophrosune*, la sabiduría y la templanza, la finalidad.

El tercer volumen de la *Historia de la sexualidad, La inquietud de sí*, retoma el ámbito de problematizaciones morales abordado en el tomo precedente —la relación con el propio cuerpo, con la esposa, con los mancebos y con la verdad—, siempre dentro de la moral pagana de la Antigüedad, pero en los primeros dos siglos de nuestra era. En líneas generales, en esta época asistimos a un fortalecimiento de los preceptos y las prácticas de la austeridad sexual. En relación con el código, la moral sexual de la época de oro del cuidado de sí mismo está mucho más cerca del cristianismo que la ética de la época clásica (siglos V-IV). Sus prácticas nos muestran, además, mayor desconfianza respecto de los placeres sexuales y, en consecuencia, mayores exigencias de vigilancia y control. Pero, más allá de la proximidad e incluso de la continuidad de los códigos de comportamiento moral, la ética del cristianismo responde a una configuración diferente. Su sustancia ética está constituida por la falta y el mal; sus modos de sujeción toman la forma de una obediencia a una ley general que, además, es expresión de una voluntad divina; las formas del trabajo ético implican el desciframiento del alma y la purificación de los deseos; y la finalidad que se persigue es la renuncia a sí mismo (Foucault, 1984c: 274; *260*). La descripción de esta ética del cristianismo constituye el tema del cuarto volumen de la *Historia de la sexualidad*, que por el momento permanece inédito, *Las confesiones de la carne*.

Recapitulando el camino recorrido hasta aquí, en *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault dirá que todo su trabajo puede ordenarse en torno a tres ejes. El primero se refiere a la formación de los saberes como la historia natural, la gramática general o la economía —de lo que se había ocupado en *Las palabras y las cosas*—, donde se constituyen matrices de conocimientos posibles que, finalmente, pueden ser consideradas como las formas regulares del juego de lo verdadero y de lo falso, es decir, como prácticas de veridicción. El segundo eje es el de las técnicas y los procedimientos con

los cuales se busca conducir la conducta de los otros, las matrices de comportamiento que ya no son simplemente consideradas como tácticas de normalización, sino como formas de ejercicio del poder gubernamental. Y el tercer eje es el de la constitución de los modos de ser del sujeto a través de las diferentes prácticas para relacionarse consigo mismo (Foucault, 2008b: 5-7; *20-21*). En este último caso, no sólo se habla de prácticas, entendidas como un modo regular y recurrente de hacer algo, sino también de técnicas. Esta última noción agrega a la anterior el matiz de las tácticas y las estrategias, es decir, de la relación entre los medios utilizados y los fines que se persiguen.

4. La parresía

> En este Occidente que ha inventado tantas verdades diferentes y modelado múltiples artes de la existencia, el cinismo no deja de recordar que muy poco de verdad es indispensable para quien quiere vivir verdaderamente y que muy poco de vida es necesario cuando se tiene verdaderamente la verdad.
>
> Foucault (*Le Courage de la verité*, 175)

Las últimas lecciones de *La hermenéutica del sujeto* están dedicadas a una práctica de subjetivación, la parresía, que terminó convirtiéndose en el tema de los dos cursos inmediatamente sucesivos, los últimos de Foucault en el Collège de France, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la*

verdad. En *La hermenéutica del sujeto*, la parresía hace su irrupción en el contexto del estudio de las prácticas del cuidado de sí mismo, para calificar el discurso que dirige el maestro al discípulo. Hablar con parresía consiste en hablar francamente, con sinceridad, sin adulaciones y sin servirse de las técnicas retóricas que, en lugar de apuntar a la verdad, sólo buscan convencer. Junto con esta parresía del maestro respecto del discípulo, en algunos círculos epicúreos de la época nos encontramos también con una práctica parresiástica entre discípulos. Foucault encuentra aquí un antecedente del dispositivo de la confesión (Foucault, 2001: 373; *373*). En sus últimos dos cursos, por su parte, el análisis de la parresía encuentra un tratamiento más amplio que incluye a Tucídides, Jenofonte, Platón y el movimiento cínico, y lleva a cabo una lectura de la filosofía antigua —aunque podría decirse simplemente de la filosofía— como actividad parresiástica. A partir de esta lectura, particularmente a propósito de los cínicos, las relaciones entre la subjetividad y la verdad encontrarán una nueva formulación, diferente de la que podemos observar en el dispositivo de la confesión y también en otras prácticas del cuidado de sí mismo.

En términos generales debemos entender por parresía el hablar franco y sincero, el decir toda la verdad (literalmente, la palabra significa: decir todo). Foucault, sin embargo, analiza este concepto en términos más específicos, para referirse a aquellas formas en las que, en la veracidad de lo que se dice, el sujeto de la enunciación pone en juego su propia vida, pues el acto de decir la verdad tiene o puede tener consecuencias costosas. Por ejemplo, cuando se trata de decirle al gobernante de turno y en la cara la verdad acerca de lo que se piensa de él. En relación con esta noción más acotada de parresía, nuestro autor esboza lo que denomina una «dramática del discurso» (Foucault, 2008b: 65; *84*). En varios aspectos esta concepción del discurso se ubica en las antípodas de la pragmática desarrollada en el primer curso en el Collège de France, *Lecciones sobre la voluntad de saber* y en otros escritos de los primeros años de la década de 1970. Los enunciados parresiásticos funcionan, en efecto, de manera inversa a los performativos. En este último caso, como por ejemplo en la sentencia de un juez que declara culpable al acusado, se requiere un contexto institucionalizado preciso que establezca las circunstancias y los modos en

que se pueden producir ciertos enunciados. Y el estatuto del sujeto de la enunciación resulta también determinante; siguiendo con el ejemplo anterior, es necesario ser juez para poder dictar una sentencia. Por otro lado, el funcionamiento de los enunciados performativos no depende del compromiso que existe entre el sujeto de la enunciación y el contenido del enunciado. Aunque no esté convencido o no lo sienta así, si digo «me disculpo», el enunciado cumple con su finalidad. En el caso de los enunciados parresiásticos, en cambio, nos encontramos con que el contexto institucional en el que son proferidos y el lugar que ocupa institucional o socialmente el sujeto de la enunciación resultan irrelevantes. Respecto de las formas institucionales, en efecto, los enunciados parresiásticos se caracterizan, más bien, por su carácter disruptivo e incluso irreverente. A su vez, una de las características que los define es el compromiso de quien habla con lo que dice.

En *El gobierno de sí y de los otros*, el interés de Foucault en la práctica de la parresía se focaliza, en gran medida, en la parresía política, en el derecho que tienen los ciudadanos atenienses de poder usar públicamente la palabra en las asambleas políticas y en la manera en que, sobre todo en Platón, la tarea de la filosofía puede ser definida en términos parresiásticos, es decir, a partir de esa relación entre el discurso y la verdad en la que el sujeto de la enunciación pone en juego su propia vida. La filosofía se definiría, entonces, por la manera en que el individuo se constituye como sujeto de un discurso verdadero. En el caso de Platón, esta misma exigencia es válida y necesaria para quien ejerce el poder. El análisis de los textos de Platón y en especial de la figura de Sócrates se continúa en *El coraje de la verdad*, donde el tema del cuidado de sí mismo se retoma en términos parresiásticos. La parte final de este último curso de Foucault se orienta, sin embargo, hacia el movimiento de los cínicos. Ello se debe sin duda a que, a diferencia de cuanto sucede en el platonismo, en los cínicos esa relación entre la vida y la verdad es inmediata, no pasa a través de ningún cuerpo doctrinal. Su forma de vivir, mediante la aceptación de la animalidad natural de la vida y el abandono de las convenciones sociales, es en sí misma aletúrgica, una manifestación de la verdad. El cinismo es, en este sentido,

«la producción de la verdad en la forma misma de la vida» (Foucault, 2009a: 200; *232*).

En relación con la descripción foucaultiana de la parresía cínica es necesario hacer tres observaciones. En primer lugar, respecto de la connotación del término «cínico». Para Foucault, en efecto —que de este modo se distancia de una larga tradición—, no se trata de una categoría negativa, sino positiva. Ella no representa el modo, a veces caricaturizado de manera grotesca, en que se renuncia y se cuestionan las convenciones sociales, sino una manera de hacer de la propia vida una vida verdadera, no disimulada. En segundo lugar, en relación con la función hermenéutica de la categoría, el cinismo constituye una categoría transhistórica de la subjetividad occidental (Foucault, 2009a: 161; *187*). Esto significa que esa relación entre la vida y la verdad, esa búsqueda de una forma que rompa con todas las formas que define positivamente la actitud cínica, puede reencontrarse más allá del movimiento cínico, por ejemplo, en algunas formas del ascetismo cristiano, en los personajes revolucionarios y en la subjetividad artística. Por último y en tercer lugar, independientemente de las continuidades que se puedan establecer entre el cinismo y el cristianismo, las prácticas de subjetivación de este último introdujeron un elemento que establece una profunda diferencia, la exigencia de obediencia.

Como mencionamos al inicio del presente capítulo, la relación entre la subjetividad y la verdad define el eje de las investigaciones de Foucault desde la introducción de la categoría de gubernamentalidad. Sus trabajos en torno a la parresía completan, de hecho, un cuadro cuyas primeras figuras habían sido abordadas, precisamente, en sus cursos sobre biopolítica. En estos, la producción de la verdad en términos de normalización se presentaba como un instrumento para el gobierno de los otros. En el poder pastoral, específicamente a través del dispositivo de la confesión, se le exige al sujeto la producción de la verdad acerca de sí mismo como condición para poder ser gobernado en la forma de la obediencia. Con las prácticas parresiásticas, en cambio, los términos se invierten: la producción de la verdad por parte del sujeto se convierte en un desafío y un límite para el ejercicio político del poder. La ética, en el sentido foucaultiano del término, se convierte de este modo en política. No nos sorprende, por ello,

que nuestro autor haya podido decir que, finalmente, no es el poder, sino el sujeto el tema general de sus investigaciones (Foucault, 1994: t. IV, 223).

*

El 3 de junio de 1984 Foucault es hospitalizado en el reparto médico que dirige su hermano Denys en el hospital Saint-Michel de la capital francesa. Algunos días más tarde, el 10 de junio, es trasladado al servicio de terapia intensiva de la Salpêtrière, donde fallece el 25 de ese mes. Antes de morir pudo ver los primeros ejemplares impresos de *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, pero no llegó a corregir la versión final del cuarto volumen de la *Historia de la sexualidad, Las confesiones de la carne*. Como este, también otros trabajos quedaron sin terminar. No sería justo, sin embargo, concluir subrayando estas y otras tareas inconclusas. Sus obras, terminadas o inéditas, son y siguen siendo una cantera abierta —y quizás inagotable— para el trabajo del pensamiento.

A modo de conclusión: la modernidad foucaultiana

Como al inicio de su recorrido intelectual, también en el punto de llegada de los escritos foucaultianos nos encontramos con la figura de Kant. En las primeras lecciones de enero de 1983, de *El gobierno de sí y de los otros* y en dos artículos aparecidos el año siguiente (Foucault, 1994: t. IV, 562-578; 679-688; *1999a: 335-352*), Foucault se detiene exhaustivamente en *¿Qué es el Iluminismo?*, la respuesta de Kant a la pregunta acerca del significado de su propia época. En estos textos, Kant es presentado como el origen de las dos tradiciones críticas entre las que se divide el pensamiento moderno y contemporáneo. Por un lado, una analítica de la verdad, una filosofía que se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero, por otro, una ontología del presente que se interroga acerca de nosotros mismos y del «campo actual de experiencias posibles» (Foucault, 2008b: 22; *39*). Foucault se incluye en esta última tradición.

Retomando el gesto de Kant, estos textos finales delinean a su vez una respuesta acerca de qué significa ser moderno. Para Foucault, más que como una época, como un período que tiene un antes y un después, la modernidad debe ser pensada como un *ethos*, una actitud respecto de nosotros mismos. Se trata entonces de evitar esas dos interpretaciones frecuentes, y al mismo tiempo opuestas, que identifican el ser moderno con la aceptación de determinada idea del hombre, presentada en términos humanistas como el ideal al que es necesario adecuarse, o con una idea de racionalidad modelada a imagen de la ciencia, en la que se depositan todas las esperanzas de la libertad. La modernidad foucaultiana, la actitud de modernidad, no es

ni lo uno ni lo otro. Se propone elaborar a partir de lo que somos, histórica y contingentemente, la posibilidad de ser y pensar de otra manera. Sabe que el aumento de las capacidades racionales, técnicas y científicas, no implica necesariamente un aumento de las libertades y, muchas veces, más bien todo lo contrario.

En su breve respuesta a la pregunta sobre el Iluminismo, Kant se servía de una expresión del poeta latino Horacio como consigna para su propia época: *sapere aude*, ten el coraje de saber, de servirte de tu propio entendimiento. Para la contratapa de la edición francesa de sus dos últimos libros publicados en vida, Foucault eligió una frase del poeta René Char, de *Furor y misterio*: «La historia de los hombres es la larga sucesión de los sinónimos de un mismo vocablo. Contradecir esto es un deber». Esta frase podría ser, sin duda, uno de los epígrafes más adecuados para su propia obra y, por ello mismo, también la consigna de la actitud foucaultiana de modernidad. Ya no se trata, entonces, de tener sólo el coraje de saber, sino también el coraje de la libertad para poder ser y pensar de otra manera.

Cronología[14]

1926: El 15 de octubre nace en Poitiers Paul-Michel Foucault, hijo de Paul-André Foucault y Anne-Marie Malapert. Su hermana mayor, Francine, había nacido un año antes, y en 1933 nace su hermano menor, Denys.

1943: Luego de realizar sus estudios primarios y secundarios en Poitiers, aprueba el examen del bachillerato. Ingresa en el Lycée Henri-IV de París, donde prepara su ingreso a la École Normale Supérieure.

1945: Fracasa en el examen de admisión a la École Normale e ingresa a la clase de *Khâgnes* para completar su preparación. Su profesor de filosofía es Jean Hyppolitte. «Quienes estaban en la clase de *Khâgnes* luego de la guerra recordarán los cursos del señor Hyppolite sobre la *Fenomenología del espíritu*. En esa voz que no cesaba de retomarse a sí misma, como una meditación dentro de su propio movimiento, percibíamos no sólo la voz de un profesor, escuchábamos algo de la voz de Hegel e incluso, quizá, la voz misma de la filosofía» (Foucault, 1994: t. I, 779).

1946: Ingresa finalmente a la École Normale, donde permanece por cuatro años. Aquí sigue, en particular, los cursos de Maurice Merleau-Ponty.

1948: Obtiene la licenciatura en Filosofía. Padece una crisis personal que lo lleva a un intento de suicidio. «Nietzsche, Blanchot y Bataille son los autores que me permitieron liberarme de quienes dominaron mi formación universitaria a comienzos de la década de 1950: Hegel y la fenomenología» (Foucault, 1994: t. IV, 48; *2013b: 41*).

1949: Obtiene la licenciatura en Psicología.

1950: Fracasa en el examen de la *agrégation*, el examen del Estado para convertirse en profesor. Nuevo intento de suicidio. Inicia un tratamiento psicoterapéutico y otro contra el alcoholismo. Bajo la influencia de Louis Althusser se inscribe en el Partido Comunista francés. «Yo estaba entonces en el Partido Comunista, ¡ah!, durante algunos meses o un poco más que algunos meses, y sé que en ese momento Sartre era definido por nosotros como el último baluarte del imperialismo burgués» (Foucault, 1994: t. I, 666; *2013a: 123*).

1951: Aprueba el examen de la *agrégation* y se convierte en profesor asistente de Psicología en la École Normale.

1952: Obtiene un diploma de especialización en Psicopatología y se desempeña como psicólogo en el servicio del doctor Delay.

1953: Asiste al seminario de Jacques Lacan y visita, en Suiza, a Ludwig Binswanger. Obtiene un diploma de especialización en Psicología Experimental. Comienza una relación amorosa con el músico Jean Barraqué. Se desempeña como profesor asistente de Psicología en la Universidad de Lille. Abandona formalmente el Partido Comunista.

1954: Publica *Enfermedad mental y personalidad*.

1955: Se traslada a Uppsala para desempeñarse como lector de francés en el Instituto de Cultura de esa ciudad sueca. «Con su calma, Suecia revela un mundo casi perfecto donde se descubre que el hombre no es necesario. […] Y me pregunto si no es en Suecia donde comencé a formular este horrible antihumanismo que se me atribuye, quizá con cierto exceso» (Foucault, 1994: t. I, 651; *2013a: 105*).

1957: Descubre la obra de Raymond Roussel. «Cuando José Corti terminó su conversación, le pregunté tímidamente quién era este Raymond Roussel. Entonces, me miró con una generosidad un poco apiadada y me dijo: "Pero, en fin, Roussel…". Comprendí que tenía que saber quién era Raymond Roussel y le pregunté, siempre tímidamente, si, puesto que lo vendía, podía comprar ese libro» (Foucault, 1994: t. IV, 559).

1958: Se traslada a Varsovia. Concluye la redacción de su tesis principal de doctorado, *Locura y sinrazón. Historia de la locura en la Época*

Clásica, bajo la dirección de Georges Canguilhem. «Quizá quien ejerció sobre mí la más fuerte influencia fue Georges Canguilhem» (Foucault, 1994: t. IV, 56; *2013b: 51*).

1959: Muere su padre. Se traslada a Hamburgo y escribe su tesis secundaria de doctorado, *Genèse et structure de l'anthropologie de Kant* (publicada en español como *Una lectura de Kant*).

1960: De regreso en Francia es nombrado profesor de Psicología en la Universidad de Clermont-Ferrand. Conoce a Daniel Defert, su pareja durante casi veinticinco años.

1961: Defiende y publica *Locura y sinrazón. Historia de la locura en la Época Clásica*.

1962: Publica *Enfermedad mental y psicología*. Conoce a Gilles Deleuze. «Demos gracias a Deleuze. Él no retomó el eslogan que nos fatiga: Freud con Marx, Marx con Freud y los dos, por favor, con nosotros» (Foucault, 1994: t. II, 87).

1963: Publica *El nacimiento de la clínica* y *Raymond Roussel*.

1965: Viaja a San Pablo, Brasil, donde dicta una serie de conferencias. «Probablemente sólo en Brasil y en Túnez encontré estudiantes tan serios y tan apasionados, con pasiones tan serias, y lo que más me gusta, la avidez absoluta de saber» (Foucault, 1994: t. I, 584; *2013a, 80*).

1966: Aparece *Las palabras y las cosas*. En octubre parte hacia Túnez, donde se desempeña por primera vez como profesor de Filosofía.

1968: Regresa a Francia, dirige el Departamento de Filosofía de la recientemente creada Universidad de Vincennes. Lee a Rosa Luxemburgo, al Che Guevara y a los Black Panthers.

1969: Publica *La arqueología del saber*.

1970: Es nombrado profesor en el Collège de France. Viaja a la Universidad de Buffalo en los Estados Unidos, a Japón y a Italia. «Sobre mis recuerdos de mi primera estadía en Japón, tengo más bien la añoranza de no haber visto ni entendido nada» (Foucault, 1994: t. III, 619).

1971: Se publica *El orden del discurso*, su lección inaugural de la cátedra de Sistemas del Pensamiento. Se anuncia la creación del Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP). Viaja a Canadá, invitado por la Universidad McGill.

1972: Viaja nuevamente a la Universidad de Buffalo. Visita la prisión de Attica. Autodisolución del GIP. «Lo que más me llamó la atención, ante todo, en Attica, es la entrada, esa especie de fortaleza ficticia al estilo de Disneylandia. […] Y, detrás de este paisaje más bien grotesco que abruma todo el resto, se descubre que Attica es una inmensa máquina» (Foucault, 1994: t. II, 526; *2012c: 181*).

1973: Nuevo viaje a Canadá, donde regresa al año siguiente. Ciclo de conferencias en Río de Janeiro.

1974: Nuevo ciclo de conferencias en Río de Janeiro.

1975: Aparece *Vigilar y castigar*. Primer viaje a California. Nuevo viaje a San Pablo. Visita la Universidad de Columbia (Estados Unidos).

1976: Publica *La voluntad de saber*, el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*. Conferencias en Montreal, Berkeley y Stanford. Nuevo viaje a Brasil.

1977: Participa en una declaración contra las condenas a muerte del régimen de Franco. François Ewald se convierte en su asistente en el Collège de France. Interviene en relación con la extradición de Klaus Croissant a Alemania. Estadía en Berlín Oriental.

1978: Viaja a Japón para dictar conferencias, y a Irán como periodista. Es hospitalizado luego de ser atropellado por un automóvil. «Muchos aquí, y algunos en Irán, esperan el momento en el que la laicidad finalmente retome sus derechos y en el que se reencuentre la buena, verdadera y eterna revolución. Pero yo me pregunto ¿hasta dónde los llevará este camino singular en el que ellos buscan, contra el empecinamiento de su destino y contra lo que han sido durante siglos, "algo diferente"?» (Foucault, 1994: t. III, 755).

1979: Estadía en Stanford, donde dicta las Tanner Lectures.

1980: Conferencias en Berkeley, Nueva York y Dartmouth.

1981: Invita a Fernando Henrique Cardoso al Collège de France. Curso en la Universidad de Lovaina. Nueva estadía en Berkeley. «Hubert

Dreyfus y Paul Rabinow, en Berkeley, me permitieron, con sus reflexiones y sus preguntas y gracias a su exigencia, un trabajo de reformulación teórica y metodológica» (Foucault, 1994: t. IV, 542; *2013b: 163*).

1982: Viaja a Polonia y visita Auschwitz. No obtiene el permiso para encontrarse con Lech Walesa. Foucault era el tesorero del Comité de Apoyo Internacional al movimiento polaco Solidaridad.

1984: Aparecen *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, el segundo y el tercer volumen de la *Historia de la sexualidad*. Muere el 25 de junio; es sepultado en Vendreuve-du-Pitou el 29 de junio.

Bibliografía

1. Obras de Michel Foucault

1954: *Maladie mentale et personnalité*, París, Presses Universitaires de France [trad. cast.: *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós, Buenos Aires, 1984].

1976: *Raymond Roussel*, 1.ª ed.: 1963, París, Gallimard [trad. cast.: *Raymond Roussel*, Buenos Aires, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976].

1984a:*L'Archéologie du savoir*, 1.ª ed.: 1969, París, Gallimard [trad. cast.: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002].

1984b: *Histoire de la sexualité, t. II, L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard [trad. cast.: *Historia de la sexualidad*, t. II, *El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

1984c: *Histoire de la sexualité, t. III, Le Souci de soi*, París, Gallimard [trad. cast.: *Historia de la sexualidad, t. III, La inquietud de sí,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

1986a: *L'Ordre du discours*, 1.ª ed.: 1971, París, Gallimard [trad. cast.: *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets, 1992].

1986b: *Histoire de la sexualité, t. I, La Volonté de savoir*, 1.ª ed.: 1976, París, Gallimard [trad. cast.: *La historia de la sexualidad, t. I, La voluntad de saber, Buenos Aires*, Siglo XXI, 2008].

1986c: *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 1.ª ed.: 1966, París, Gallimard [trad. cast.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

1987: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, 1.ª ed.: 1975, París, Gallimard [trad. cast.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

1988: *La Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, 1.ª ed.: 1963, París, Gallimard [trad. cast.: *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

1994: *Dits et écrits*, 4 vols., París, Gallimard. Existen varias traducciones parciales de los textos reunidos en esta compilación francesa; las hemos consignado con las siguientes fechas: 1996, 1999a, 1999b, 2012c, 2013a, 2013b.

1996: *Obras esenciales*, vol. I, *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós.

1997a: «*Il faut défendre la société». Cours au Collège de France 1975-1976*, París, Gallimard–Seuil [trad. cast.: *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 2010].

1997b: *Maladie mentale et psychologie*, 1.ª ed.: 1962, París, Presses Universitaires de France.

1999a: *Obras esenciales*, vol. III, *Estética, ética y hermenéutica, Barcelona*, Paidós.

1999b: *Obras esenciales*, vol. II, *Estrategias de poder*, Barcelona, Paidós.

1999c: *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1.ª ed.: 1961, París, Gallimard [trad. cast.: *Historia de la locura en la Época Clásica*, 2 vols., México, FCE, 2010].

1999d: *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, París, Gallimard–Seuil [trad. cast.: *Los anormales*, Buenos Aires, FCE, 2007].

2001: *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, París, Gallimard–Seuil [trad. cast.: *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, FCE, 2001].

2003: *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, París, Gallimard–Seuil [trad. cast.: *El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, FCE, 2005].

2004a: *La Peinture de Manet*, París, Seuil [trad. cast.: *La pintura de Manet*, Barcelona, Alpha Decay, 2004].

2004b: *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979, París, Gallimard–Seuil* [trad. cast.: *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2010].

2004c: *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, París, Gallimard–Seuil [trad. cast.: *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE, 2006].

2007: *Dialogue Foucault-Aron*, París, Lignes [trad. cast.: *Diálogo. Foucault-Aron*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008].

2008a: *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, París, Vrin [trad. cast.: *Una lectura de Kant*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009].

2008b: *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, París, Gallimard–Seuil [trad. cast.: *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, FCE, 2010].

2009a: *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, París, Gallimard–Seuil [trad. cast.: *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, Buenos Aires, FCE, 2010].

2009b: *Le Corps utopique. Les hétérotopies*, París, Lignes [trad. esp.: *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010].

2011: *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, París, EHESS–Gallimard–Seuil [trad. cast.:

Lecciones sobre la voluntad de saber. Seguido de «El saber de Edipo», Buenos Aires, FCE, 2012].

2012a: *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, París, EHESS–Gallimard–Seuil.

2012b: *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain–University of Chicago Press [trad. cast.: *Obrar mal, decir la verdad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014].

2012c: *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, Buenos Aires, Siglo XXI.

2013a: *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Buenos Aires, Siglo XXI.

2013b: *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Siglo XXI.

2013c: *L'Origine de l'herméneutique de soi: Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, París, Vrin.

2013d: *La Grande étrangère. A propos de littérature*, París, EHESS.

2013e: *La Société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, París, EHESS–Gallimard–Seuil.

2. Bibliografía secundaria citada o sugerida

Artières, Philippe y Potte-Bonneville, Mathieu (2007), *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes*, París, Les Prairies Ordinaires.

Artières, Philippe; Quéro, Laurent y Zancarini-Fournel, Michelle (2003), *Le Groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte, 1970-1972*, París, Éditions de l'IMEC.

Bonnafous-Boucher, María (2001), *Le Libéralisme dans la pensée de Michel Foucault. Un libéralisme sans liberté*, París, L'Harmattan [trad. cast.: *Un liberalismo sin libertad: del término «liberalismo» en el pensamiento de Michel Foucault*. Santiago de Cali (Colombia), Extremo Occidente, 2004].

Borges, Jorge Luis (1974), *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé.

Burchell, Graham; Gordon, Collin y Miller, Peter (eds.) (1991), *The Foucault Effect. Studies in Governamentality*, Chicago, University of Chicago Press.

Canguilhem, Georges (1999), *Le Normal et le pathologique*, París, Presses Universitaires de France [trad. cast.: *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI, 1984].

Castro, Edgardo (2011a), *Diccionario Foucault. Temas, conceptos, autores*, Buenos Aires, Siglo XXI.

— (2011b), *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, La Plata, Unipe Editorial Universitaria.

Cutro, Antonella (2004), *Michel Foucault. Tecnica e vita. Biopolitica e filosofia del «bios»*, Nápoles, Bibliopolis.

Deleuze, Gilles (1986), *Foucault*, París, Minuit [trad. cast.: *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987].

Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul (1983), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press [trad. cast.: *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001].

Eribon, Didier (1989), *Michel Foucault*, París, Flammarion [trad. cast.: *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992].

— (1994), *Michel Foucault et ses contemporaines*, París, Fayard [trad. cast.: *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995].

Gros, Frédéric y Lévy, Carlos (1996), *Michel Foucault*, París, Presses Universitaires de France [trad. cast.: *Michel Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007].

— (1997), *Foucault et la folie*, París, Presses Universitaires de France [trad. cast.: *Foucault y la locura*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001].

— (eds., 2003), *Foucault et la philosophie antique*, París, Kimé [trad. cast.: *Foucault y la filosofía antigua*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004].

Gutting, Gary (ed., 1994), *The Cambridge Companion to Michel Foucault*, Cambridge, Cambridge University Press.

Le Blanc, Guillaume (2006), *La Pensée Foucault*, París, Ellipses.

Legrand, Stéphane (2007), *Les Normes chez Foucault*, París, Presses Universitaires de France.

Macherey, Pierre (2009), *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, París, La Fabrique Éditions [trad. cast.: *De Canguilhem a Foucault. La fuerza de las normas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011].

Potte-Bonneville, Mathieu (2004), *Michel Foucault. L'inquietude de l'histoire*, París, Presses Universitaires de France [trad. cast.: *Michel Foucault. La inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial, 2007].

— (2010), *Foucault*, París, Ellipses.

Revel, Judith (2002), *Le Vocabulaire de Foucault*, París, Ellipses [trad. cast.: *Diccionario Foucault*, Buenos Aires, Nueva Vision, 2009].

— (2005), *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, París, Bordas.

Terrel, Jean (2010), *Politiques de Foucault*, París, Presses Universitaires de France.

Veyne, Paul (2008), *Foucault, sa pensée, sa personne*, París, Albin Michel.

EDGARDO CASTRO nació en 1962, en Argentina. Es doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo (Suiza), investigador del Conicet y profesor universitario. Ha sido docente en distintas universidades argentinas, y profesor invitado en el Istituto Italiano di Scienze Umane de Nápoles, en la Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil), en la Universidad de Chile y en la Universidad Nacional de Colombia. Sus publicaciones se ocupan de la filosofía contemporánea, particularmente francesa e italiana. Es uno de los principales traductores de la obra de Giorgio Agamben al español, y está a cargo de la edición de los textos de Michel Foucault incluidos en la serie Fragmentos Foucaultianos en Siglo XXI Editores, que también publicó su *Diccionario Foucault. Temas, conceptos, autores* (2011). Entre sus demás libros, cabe destacar *Pensar a Foucault* (1995), *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia* (2008), *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica* (2011).

Notas

[1] Habitualmente en español la expresión «época clásica» remite a los siglos de oro de la Antigüedad griega y latina. En los escritos de Foucault, sobre todo en los de los últimos años, aparece también con este sentido. Pero en otros trabajos, como en la *Historia de la locura* o *Las palabras y las cosas*, según un uso frecuente en francés, remite a la época de la literatura clásica francesa, los siglos XVII y XVIII. En términos filosóficos, el período que va de Descartes a Kant. De acuerdo con el uso que se haga de esta expresión, la Modernidad comenzará en el siglo XVII o en el XVIII, es decir, con Descartes, como en *La hermenéutica del sujeto*, o con Kant, como en *Las palabras y las cosas*. <<

[2] La respuesta de Foucault a Derrida fue incluida en la edición de 1972 de la *Historia de la locura*, en el apéndice titulado «Mi cuerpo, este papel, este fuego». <<

[3] Una nota de *La arqueología del saber*, publicada pocos años antes, nos adelantaba los motivos. Luego de sostener que su preocupación no había sido la de reconstruir lo que es la locura en sí misma, tal como podría ofrecerse a una experiencia primitiva, esta nota aclara: «Esto se ha escrito contra un tema explícito en la *Historia de la locura*, y presente repetidas veces, de manera especial en el "Prefacio"» (Foucault, 1984a: 64; 66). <<

[4] *El pensamiento del afuera* es también un texto enteramente dedicado a un autor, Maurice Blanchot; pero, si bien este trabajo existe actualmente en forma de libro, originariamente se trató de una colaboración en la revista *Critique*. <<

[5] La clasificación consiste en: «(a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etc., (m) que acaban de romper un jarrón, (n) que de lejos parecen moscas» (Borges, 1974: 708). <<

[6] El 21 de diciembre de 1966, en la radio France Culture, Foucault pronuncia una conferencia titulada «Las heterotopías». Existe una versión abreviada en la compilación *Dits et écrits*, titulada «Espacios diferentes» (Foucault, 1994: t. IV, 752-762). Recientemente, en 2009, se publicó la versión completa (Foucault, 2009b: 23-36). <<

[7] La noción de discontinuidad, por otro lado, no constituye una novedad introducida por Kuhn. La podemos encontrar, con anterioridad, en las investigaciones de tres autores que han tenido influencia en Foucault: Alexandre Koyré, Gaston Bachelard y Georges Canguilhem. <<

[8] Esta inestabilidad de la analítica de la finitud es descrita por Foucault mediante tres oscilaciones: entre lo empírico y lo trascendental, entre el cogito y lo impensado, y entre el retorno y el retroceso del origen. Cada una de ellas remite a una figura de la fenomenología; respectivamente, Maurice Merleau-Ponty, Edmund Husserl y Martin Heidegger (Foucault, 1986c: 329-346; *332-348*). <<

[9] En referencia al psiquiatra y psicoanalista Wilhelm Reich. <<

[10] El título original de este curso, «*Il faut défendre la société*», con comillas, ha sido traducido al español como *Defender la sociedad*. A nuestro modo de ver, las comillas deberían haberse mantenido, pues se trata, finalmente, de una cita, de una referencia a quienes sostienen que hay que «defender la sociedad». <<

[11] Siendo abogado de algunos militantes detenidos de la Fracción del Ejército Rojo (Rote Armee Fraktion) en Alemania, Croissant es acusado de colaborar en acciones terroristas facilitando la comunicación entre sus defendidos y la organización terrorista. Huye a Francia, donde solicita asilo político, pero es detenido y finalmente expulsado en noviembre de 1977. Foucault se manifiesta reiterada y enfáticamente en contra de las decisiones de los tribunales franceses y de las autoridades alemanas. Pero estas protestas no son un apoyo ni a Andreas Baader, jefe de la Rote Armee Fraktion, ni a su grupo, sino un rechazo a las limitaciones de lo que Foucault denomina el derecho de los gobernados, un derecho «históricamente más determinado que los derechos del hombre» (Foucault, 1994: t. III, 362). En este caso, concretamente, el derecho a contar con abogados para defenderse en un juicio. Alemania, de hecho, al denunciar o encarcelar a setenta de sus representantes legales, les negaba este derecho a los miembros de la Fracción. A su vez, a diferencia de Deleuze, Foucault se expresa explícita y claramente contra el uso de la violencia que hace la Fracción del Ejército Rojo en Alemania. A partir de este episodio, la distancia entre ellos será cada vez mayor. <<

[12] En orden cronológico, los cursos en el Collège de France de este período que nos interesan en el presente capítulo son los siguientes: *Seguridad, territorio, población* (1977-1978), *Del gobierno de los vivientes* (1979-1980), *Hermenéutica del sujeto* (1981-1982), *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) y *El coraje de la verdad* (1984) y, en la Universidad de Lovaina, *Obrar mal, decir la verdad* (1981). <<

[13] El tercer volumen de *Historia de la sexualidad, Le souci de soi*, ha sido traducido al español como *La inquietud de sí*. A nuestro modo de ver, hubiese sido más adecuado traducirlo como *El cuidado de sí mismo*. <<

[14] En el primer volumen de *Dits et écrits* es posible encontrar una exhaustiva cronología de la vida de Michel Foucault (cf. Foucault, 1994: t. I, 13-64). Este texto ha sido una de nuestras fuentes. <<